عباس العقاد

وفلسفته الإسلامية

بقلم
الدكتور أحمد عبد الرحيم السايح

دار اللواء
للنشر والتوزيع

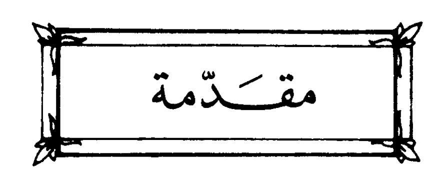


عباس العقاد

وفلسفته الإسلامية

الطبعة الأولى
١٤٠٩ هـ - ١٩٨٩ م

دار اللواء
المملكة العربية السعودية - الرياض - شارع الملك فيصل
ص. ب : ٢٨٥٦ - هاتف : ٤٠٢٨٠٨٤ - برقياً : نشر دار



مقدّمة

الحمد لله رب العالمين، الذي جاء على كل حي بما إليه حاجته، ووهب الإنسان عقلاً به انكشف القناع عن المجهول، وأشرقت على النفس أسرار الموجودات، وتجلت معرفة صانع الوجود، ومن إليه ينتهي كل موجود.

والصلاة والسلام على المبعوث رحمة للعالمين، قدوة أهل الحق، والباحثين عن اليقين.

أما بعـد. . .

فإن لكل مقصد وسيلة، ولكل غاية بداية. . وعلى قدر عظم المقصد والغاية، تكون الوسيلة والبداية.

ولقد كانت العقيدة في حياة المسلمين هي النافذة التي يطلون منها على العوالم الحية، بكل شعب هذه العوالم وجنبات جوانب العيش فيها. . كما كانت العقيدة ذاتها هي المنظار الذي ترى بواسطته كافة حقائق العلوم والوجود، وتفسر على ضوئه مجراها ومرساها. .

إن مصدر الفاعلية في عقيدة احتوتها رسالة الإسلام كان الأساس الفكري والروحي لإطار فلسفي، يحدد لإنسان العقيدة «المؤمن» بهـا، و«المؤتمن» على سيادة فكرتها وفلسفتها، أسلوب التعامل مع الفلسفـات الأخرى. .

وإن تحديد الموقف الفلسفي الذي يلتزمه الفيلسـوف في مختلف

الأحوال والظروف، أمر يقع في الصميم من مهمات الرسالة الحية.. والموقف الفلسفي هذا لا يكون فلسفياً، ما لم يحكم بحركة الإنسان وتواجداته، وانطلاقاته.. وإلا فهو موقف بعيد عن الفلسفة، ليس مكانه ساحات المخمصة، والممارسة، والاستيعاب..

والإنسان المعاصر يعيش في هذا العصر على تفتح واع، وانفتاح على فلسفات الآخرين..

وليس هذا التفتح والانفتاح فكرة طارئة على حياة الجيل المعاصر، بل إنها الظاهرة التي تجد سندها في صميم التواجدات الإنسانية والتحولات المصيرية، في دنيا تستقطب الآمال، والنشاطات، وتثير الهموم، وتستثير الاهتمامات..

وفي زحمة أقدار اجتماعية تلح على الإنسان الفيلسوف أن يثب، أو يتحرك، ليأخذ متجاوزاً في ذلك واقعه الحياتي المعاش إلى مواقع فلسفية جديدة، يحرس قيمها، ويتجاوب معها، ويلتزم أبداً في الحركة على أساسها.

وثمة بديهي في هذا المجال، وهو أن الواقع السائد لما كان هو من صنع كائن منظور، من صنع الإنسان ذاته، كان تغيير هذا الواقع إلى شيء آخر عملية لا يحكم خطتها إلا الإنسان..

بيد أن الإرهاصات التي عاشها هو في خضم حياته العامة، أوجد أوضاعاً فكرية، وسعت مساحة وعيه وتفتحه على الحياة العامة، وأرهفت حسه الجهادي في المعترك، حتى بلورت لديه تحديات واستجابات..

ومن هنا انطلق العقاد يتلمس عن وعي حالة التغيير في تاريخ المسلمين حتى إذا ما أطل على رؤية واقعه، وجد نفسه أمام تركة مثقلة بأفكار المستعمر وتقنيناته، ووجد حياته أمام ركام زائف من حكايات الحرية، والتقدم، والإصلاح الاجتماعي..

وعلى صدى صيحات الإنقاذ والإيجابية والإصلاح ولدت لدى العقاد حالة «التفتح والانفتاح» التي دفعت به في منطلقاته الفلسفية وجهاً لوجه أمام مسئولياته، ليتخذ مواقع التحدي وتلك هي الصيغة الشرعية لصراعه مع نفسه في عواطفها، ليكبح جماح تطلعاته المادية الضيقة إلى جاه زائل، وسلطان محدود، طالما لوح به المستعمرون لضعفاء الإيمان، وامعة النفوس من الأتباع والصناع..

وحينما تمور الحياة بالحركة، ويلفها التحدي، تبرز أمام إنسان هذه الحياة مشكلات لم يعهدها من قبل..

بعضها نتاج طبيعي تلده محصلة حركة الحياة «الإنسان الطبيعة الزمن» وبعضها الآخر نتاج حركة الحياة في الإنسان أي حركته في إطار المركبة الحياتية ذات الأمور الخاصة المفروضة عليه..

ومن هذا وذاك وبسببه يعاني الإنسان المعاصر، مشكلات لا حد لها. وعلينا أن نعرف أن هناك مشكلات طبيعية قائمة على نتاج الفعل أي العمل، وهي تتناسب في حدتها، وجوداً وعدماً مع قوة العمل ودرجة تعقيده، وعلاقات القوى العاملة، والقانون الحاكم لهذه العلاقات، وهناك مشكلات غير طبيعية نتاج «الافتعال» حيناً والانفعال أحياناً. وهي مشكلات تستوعب أكثر من مجال من مجالات الحياة حيث تضرب بثقلها هموم الحياة، وتفرض من نفسها وسط دوي من علاقات مستوحاة من واقع الحضارات المرحلة إلى بلاد المسلمين المفروضة عليهم..

وإن أية محاولات جادة لتصحيح هذه المشكلات تحتاج إلى جهود جبارة من فيلسوف يعتز بالإسلام..

وإن عملية تصحيح مشكلات الإنسان أمر يقع ضمن مسئولية المفكرين المسلمين. وبقدر ما يتوجه التصحيح إلى واقع الفكر، وربطه بحقائق الدين، وأصوله، وكشف شبهات الكفار المستعمرين، والعملاء المموهين، أفراداً

ومؤسسات. بقدر ما يتوجه التصحيح إلى ذلك نستطيع أن ننهض بالإنسان المسلم، ونأخذ بيده حيث موضعه الأساسي كخليفة الله في أرضه، مريد، واع أنشأه الله في الأرض، واستعمره فيها، ووضع بين يديه مفاتيح الأرض وكنوز الجبال، في عملية تسخير طبيعي. دعا الإنسان فيها أن يعمل رأيه وفكره، وإرادته، وتصميمه..

والعقاد الفيلسوف لم يفكر في الفلسفة الإسلامية إلا بوعي الرجل الذي يلتمس في الإيمان مجسماته المادية، وأشخاصه الحقيقية الماثلة..

والعقاد لم يقم كأي فيلسوف إسلامي بمهمة التوفيق بين الفلسفة والدين ولكنه لم يدع وجهاً من أوجه النظر الديني الخالص إلا وأسبغ عليه كياناً فلسفياً قائماً بذاته..

وقد تبين للعقاد أن العقيدة الدينية هي أقرب الفلسفات إلى المعقول وليس قصارى الأمر فيها أنه أمر تصديق وإيمان، بل أحس العقاد أنه لا بد من وقفة في كل تفسير للوجود. وأن وقفة المؤمن أصح من وقفات الفلاسفة، لأن الفلسفة الإلّهية لم تغلق الباب، بل تركته مفتوحاً لمن يبتغي الوصول..

والدين قد يصبح فلسفة إذا حاول العقل الإنساني أن يبرر ويعلل مبادئه من الوجهة النظرية العقلية.. فليست الفلسفة إلا التعليل العقلي للموجود. فإذا علل الموجود من مبادىء الدين، فقد دخلت هذه المبادىء في نطاق العمل الفلسفي..

والدين إذا أصبح فلسفة أرضى رجال العقل والفلسفة، ومع أنه يمكن أن يصبح فلسفة، فإنه لا يتحول إلى فلسفة كتلك التي أنشأها الإنسان بصنعته العقلية بادىء ذي بدء..

بل تبقى لفلسفة الدين خصائص الدين أو طابعه العام.. وخصائص الدين أو طابعه العام أنه موحى به من الله، وأن على الإنسان أن يؤمن به، وأن يطيعه في غير تردد، وفي غير شك. عليه أن يرضى به رضاء نفسياً، وإن

لم يدرك كل أسراره، وعلله، لأنه من الله..

وفلسفة العقاد فلسفة أصيلة نابعة من صميم كيانه وتفكيره، وهي ليست مجرد احتراف صناعي، وإنما هي ضرورة في حياته التي تجاوزت نطاق الأوطان، وأصبح نطاقها الكون كله في كل زمان..

ليست الفلسفة عارضاً في حياة العقاد. وإنما هي شيء صادر عن طبيعة حسه وعقله. وتعريفه لها بأنها: العلم الكلي على حد تعبير الفارابي لا ينجم عن مجرد كونها بحثاً في علوم ما بعد الطبيعة، أو فيما وراء المادة وما وراء الزمان والمكان.. بل ينجم هذا التعريف عن كونها «ضرورة» فهي ليست من البعد عن حياتنا الفردية، أو حياتنا الاجتماعية بحيث تخرج من عالم الطبيعة إلى ما وراءها.. وإن الإنسان ما عاش ولن يعيش بغير فلسفة حياة، منذ بحث في العلاقة بينه وبين العالم المنظور والعالم المحجوب..

فالفلسفة كاشفة الروابط والصلات، والعلل والمعلولات، وواصلة الأرض بالسماء، والمخلوقات بالخالق..

وقد نفذ العقاد إلى صميم جوهر الفلسفة حين أدرك أن قيام فلسفة إسلامية جديدة، مرتهن بتمحيصه لآراء الفلاسفة، وتفنيده لنظرياتهم ورفضه لمواقفهم، عاونه على أداء ذلك فكر متوقد وثاب، وذهن قوي نافذ، ومنطق طبيعي سريع الالتفات إلى مكان الضعف والقوة في النظرية المعروضة. كانت الحجة قريبة إلى ذهنه، وفي متناول يده حيثما احتاج إليها. فلم يعرض فلسفة قط إلا وسلط عليها فكرته الأصيلة، ولم يقم بشرح نظرية إلا وكشف عيوبها، وأوضح موقفه منها.. كان حاضراً في كل موقف، وفي كل رأي، وهذه الطبيعة القوية النافذة هي التي جعلت العقاد فيلسوفاً، وهي التي جعلتنا نكسب ميلاد فلسفة إسلامية أصيلة، موطنها مصر بلد الفكر والحضارة.. هذا من ناحية. ومن ناحية أخرى أخذ العقاد لنفسه سمة واضحة في تيار الفكر الفلسفي المعاصر، جعل من نفسه المدافع الأكبر عن كل عداوات تهدد حضارة المسلمين وفلسفة الإسلام.

وبهذه المواقف الفلسفية استطاع العقاد أن يقول شيئاً ذاتياً في كل رأي وفي كل فكرة. وبهذه الطريقة استكمل العقاد فلسفة شاملة، واستحدث موقفاً أصيلاً في حماية الفكر الإسلامي واستقلاله، وانبثقت على يديه ملامح الفكر المبدع. فهو يعارض، ويوازن، ويجتاز، وهو يستلهم قدرة روحه في استخلاص الموقف المتفق مع التراث التاريخي.

عارض نظريات الغربيين، ووازن بين حضارتنا وحضارتهم، واجتاز مواقف الفلاسفة إلى حيث أراد أن يشيد قواماً خاصاً بكل عقائدنا، وعلومنا، وفلسفتنا. .

ومن هنا كانت الضرورة لهذا البحث «عباس محمود العقاد وفلسفته الإسلامية» ليكشف عن جوانب هامة من فلسفة العقاد، يغفل عنها الكثير، وتحتاج إلى إبراز لتكون علامات مضيئة في طريق التفلسف الإسلامي. .

تمهيد

الفلسفة والفيلسوف والعقاد في فلسفته



الفلسفة:

إن الميل إلى الفلسفة طبيعي في الإنسان، وإن لكل شخص في الحياة فلسفة يسير عليها، ومذهباً خاصاً في أفعاله وسلوكه. .

فهو إما أن يأخذ هذه الفلسفة عن غيره، وإما أن يبدعها بنفسه فيفكر في مبدأ هذا الوجود ومعاده، ويتأمل ما فيه من الخير والشر. . ويفكر في الإنسان وغايته، ويتخذ لنفسه في الحياة قاعدة عملية متناسبة مع عقائده وآرائه. .

وهذه الفلسفة العامية قد يستمدها الإنسان من تجاربه ومطالعاته. . وقد يوحى إليه بها القلب والضمير تحت تأثير العوامل الاجتماعية. وقد تقبلها نفسه صاغرة أو مختارة. . إلا أن شيئاً واحداً لا ريب فيه، وهو أن النفس الإنسانية لا تستطيع أن تبقى مجردة من الاعتقاد.

نعم إن في الناس طبقة لا تتلذذ بالتصور، ولا تفكر في شيء كأن على سمعها حجاباً، أو على أبصارها غشاوة، فلا تميل إلى هذه الأبحاث، ولا تهتم بهذه الآراء، بل تنصرف إلى الحياة المادية فهي حقيقة بأن تسمى عدوة الفلسفة، لأن أفرادها مصابون بالجمود الفكري، والركود الفلسفي. إلا أنهم قليلون لا يعتد بهم، ولا يلتفت إليهم. .

ولقد أصاب الذي قال: إن الإنسان فيلسوف بالطبع، لأنه لم يتجرد من

الاعتقاد الفلسفي أبداً. بل كانت الفلسفة دائماً مطمح أنظاره، حتى إن الجهل لم يمنعه في العصور المظلمة من أن يذهب مـذاهب شتى في الوجود، وطبيعة النفس، والبقاء بعد الموت[1]. .

والفلسفة ليست من الأمور التي تهم المتخصص فقط، وإنما تهم الجميع، وذلك لأنه ـ وإن كان هذا أمر يمكن أن يدعو إلى التعجب ـ لا يوجد في الغالب إنسان لا يتفلسف. أو على الأقل فإن لكل إنسان لحظات في حياته يصبح فيها فيلسوفاً[2]. فالتفكير الفلسفي ليس كما يتصور البعض احتكاراً للفلاسفة أو للمشتغلين بالفلسفة، إذ أن الإنسان كإنسان يتميز عن غيره من الكائنات بعقل وهبه الله إياه ليفكر به. .

والتفلسف ليس شيئاً آخر غير استخدام هذا العقل، فالحيوان يرى، ويسمع بل ويتذكر، ولكنه لا يستخدم هذه القوى إلا في حاجاته الوقتية.

أما الإنسان فيرى ظواهر الكون على اختلاف أنواعها فيتصورها ويكون له فيها رأياً ثم يجتهد في تعرف عللها وعلاقة حقائق الكون بظواهره وهذا طريق فهم الشيء فهماً واضحاً، فإن فعل هذا قلنا أنه «يتفلسف»[3]. .

وعلى ذلك فإنه لا يوجد في الغالب إنسان لا يتفلسف أو على الأقل فإن لكل منا في حياته لحظات يكون فيها فيلسوفاً وينظر ويتأمل، ويحاول الوصول إلى أعماق الأمور. .

وليست الفلسفة إلا نتاجاً للنظرة الفاحصة للعقل البشري إلى هذا الوجود، وتطلعاً مشروعاً من جانب هذا العقل إلى إدراك المبادىء الأولى في

---

(١) الدكتور جميل صليبيا «علم النفس» ص ١١ ط دار الكتاب اللبناني الطبعة الثالثة ١٩٧٢ م بيروت.

(٢) الدكتور محمود حمدي زقزوق «مدخـل إلى الفكر الفلسفي» ص ١٣ ط الأنجلو المصرية، الطبعة الأولى ١٩٧٣ م.

(٣) رابوبرت ترجمة أحمد أمين، مبادىء الفلسفة ص ١، ٢ ط النهضة المصرية ١٩٦٥ م.

هذا الوجود، ومحاولة لحل ألغاز الحياة المتمثلة في الأسئلة التالية: من نحن؟ ومن أين نأتي؟ وإلى أين نذهب؟ وما أحسن سبيل للوصول إلى هذا المصير[1]؟..

والعقل قبس من نور الله، أو كما يقول الإمام الغزالي: «أنموذج من نور الله»..

ويحاول العقل أن يكشف بهذا النور «مجاهل الوجود وشعابه، فيتتبع الموجودات، ويحاول أن يدرك ماهياتها وشكلها، مرتقياً من علة إلى علة حتى يصل إلى الغاية القصوى التي هي العلة الأولى، والتي كان كل شيء بها ومن أجلها»..

ثم يعود هذا العقل مرة أخرى إلى تأمل هذا الكون ناظراً فيه من جديد ومكوناً لنفسه صورة واضحة عنه، ومفسراً كيفية انسجام الأشياء في ذاته، وفيما حوله، مما هو خارج عن ذاته[2]..

ومن ذلك يتضح لنا أننا جميعاً من عامتنا إلى خاصتنا نتفلسف بدرجات متفاوتة، وإن كان البعض منا لا يريد أن يسلم بأنه يتفلسف[3]..

فالفلسفة في واقع الأمر ليست بالشيء الدخيل على الإنسان، فحياته حلقات متصلة من الفكر والتأمل..

وهكذا نجد أن الفلسفة ليست نبتاً غير طبيعي في المجتمع وإنما هي ظاهرة إنسانية ملازمة لوجود الإنسان كإنسان، ولن تزول هذه الظاهرة من الحياة طالما كان هناك إنسان في هذا الوجود[4]..

---

(١) الدكتور محمود حمدي زقزوق، تمهيد للفلسفة ص ١٥ ط الأنجلو المصرية ١٩٧٩ م.

(٢) حنا الفاخوري وخليل الجر، تاريخ الفلسفة العربية ص ٧ ط بيروت ١٩٦٦ م.

(٣) يعقوب فام، البراجماتزم، ص ٤٠ ط القاهرة ١٩٣٦ م.

(٤) الدكتور محمود حمدي زقزوق «تمهيد للفلسفة» ص ١٦ ط الأنجلو المصرية ١٩٢٩ م.

وليست الفلسفة مجرد دراسات نظرية منعزلة عن حياة الناس اليومية، بعيدة عن التأثير فيها، وإنما هي نظرة إجمالية في الكون، واتجاه فكري عام نحو الحياة في مجموعها، وهذه النظرة وهذا الاتجاه الفكري يؤثر بطبيعة الحال في تصرفات الإنسان اليومية، وفي معالجتنا للحوادث التي تمر بنا. بمقتضاها نسير في عملنا، ونواجه النظم الطبيعية والاجتماعية التي تحيط بنا، وتحدد ميولنا نحوها، وتصرفاتنا تجاهها[1]: . .

ولكل إنسان نظرة في الحياة: في أصلها وغاياتها، وفي مصير هذا الإنسان، وفي البعث والخلود، وفي الخير والشر. . فهذه أسئلة، لا بد أن كل واحد قد فكر فيها، وانتهى إلى رأي حقاً كان أم باطلاً. . فإن قلت: ومن الناس من يقف متردداً لا يستطيع أن يتبين الطريق. قلنا: إن الشكاك والأوربيين من الفلاسفة[2]، .

وكل إنسان في خلال حياته يقبل نوعاً من الفلسفة عن وعي أو عن غير وعي، إذ إن لكل إنسان أفكاره عن الكون والحياة، وعن دوره في الحياة، وتنشأ هذه الفلسفة عن القراءات والتعليم والتقاليد، وعن دوافع القلب، وهواتف الوجدان[3]. .

ولفظ فلسفة مشتق من اليونانية، وأصله: «فيلا - صوفيا» ومعناه: محبة الحكمة، ويطلق على العلم بحقائق الأشياء، والعمل بما هو أصلح[4]. والصفات التي تتميز بها الفلسفة هي: الشمول، والوحدة، والتعمق في التفسير والتعليل، والبحث عن الأسباب القصوى، والمبادىء الأولى، ولذلك

---

(١) يعقوب فام «البراجماتزم» ص ٣٣ ط القاهرة ١٩٣٦ م.
(٢) الدكتور أحمد فؤاد الأهواني «معاني الفلسفة» ص ٨ الحلبي ١٩٤٧ م.
(٣) الدكتور أحمد فؤاد الأهواني «معاني الفلسفة» ص ١٠ ط الحلبي ١٩٤٧ م.
(٤) الدكتور جميل صليبيا «المعجم الفلسفي» الجزء الثاني ص ١٦٠، ط دار الكتاب اللبناني ١٩٧٩ م.

عرفها أرسطو بقوله: إنها العلم بالأسباب القصوى، أو علم الموجود بما هو موجود..

وعرفها ابن سينا بقوله: إنها الوقوف على حقائق الأشياء كلها على قدر ما يمكن الإنسان أن يقف عليه..

وهي كما قال الجرجاني: التشبه بالآلة بحسب الطاقة البشرية لتحصيل السعادة الأبدية[1]..

أما في العصور الحديثة فإن لفظ الفلسفة يطلق على دراسة المبادىء الأولى التي تفسر المعرفة تفسيراً عقلياً كفلسفة العلوم، وفلسفة الأخلاق، وفلسفة التاريخ، وفلسفة الحقوق الخ.. أو تطلق على كل معرفة تـامة التوحيد.. أو تطلق على مجموع الدراسات المتعلقة بالعقل من جهة ما هو متميز عن موضوعاته، أو من جهة ما هو مقابل للطبيعة[2]..

فإذا دلت الفلسفة على دراسة العقل البشري من جهة ما هو متميز عن موضوعاته انقسمت إلى قسمين:

١ ـ قسم يشمل البحث في أصل المعرفة وقيمتها، وفي مبادىء اليقين، وأسباب حدوث الأشياء. وهو ما يحاول كل فيلسوف أن يجيب به عن سؤالنا: ماذا يمكننا أن نعلم؟..

٢ ـ قسم يشمل البحث في قيمة العمل، وهو الإجابة عن سؤالنا: ماذا يجب أن نفعل..

والفرق بين العلم والفلسفة أن العلم يتقدم ويتسع نطاقه بازدياد الحقائق التي يحصل عليها، على حين أن الفلسفة تظل محصورة في دائرة واحدة من

---

(١) المصدر السابق الجزء الثاني ص ١٦٠.
(٢) المصدر نفسه ص ١٦١.

الحقـائق، وإن كانت الصـور التي تعبر بهـا عن هذه الحقـائق مختلفة ومتفاوتة[1]. .

ولذلك قيل: إن الفلسفة نظرية القيم وتشتمل على ثلاثة أقسام وهي: المنطق، وموضوعه: البحث في قيمة الحقيقة. وعلم الجمال، وموضوعه: البحث في قيمة الفن، وعلم الأخلاق، وموضوعه: البحث في قيمة العمل. وتسمى هذه العلوم الثلاثة بالعلوم المعيارية، وموضوعها: دراسة مظاهر العقل البشري من حيث قدرته على تأليف أحكام القيم[2]. .

ولكي نفهم حقيقة الفلسفة ينبغي ألا نفصلها مطلقاً عن مجال المعرفة فالفلسفة لا تشير مباشرة إلى ما هو معرفة، ولكنها تقترن اقتراناً مباشراً بالمعرفة في كل أبوابها، ولا توجد معرفة لا تكون في نفس الوقت مادة فلسفية.

ولذلك ترتبط الفلسفة بكل المناهج التي تؤدي إلى تحصيل المعرفة وتتعرض الفلسفة بالنقد أولاً بأول لكل ما من شأنه أن يمثل منهجية لتحصيل المعارف والتحقق منها[3]. .

فالفلسفة ليست تعبيراً، بل نقداً عقلياً لمواضيع قد تكون عقلية، وقد لا تكون عقلية. ومن هنا جاءت صعوبتها، فنجد من ميادينها «الميتافزيقيا» بما تشتمل عليه من مشاكل الوجود والإنسان والحرية والحقيقة والمنطق كوسيلة للتفكير الصحيح والأخلاق والنفس والمجتمع.

أن مختلف الفلسفات هي مواقف ووجهات تأمل من هذه القضايا التي

---

(١) الدكتور جميل صليبيا «المعجم الفلسفي» الجزء الثاني ص ١٦١ ط دار الكتـاب اللبناني.

(٢) المصدر السابق.

(٣) الدكتور عبد الفتاح الديدي «ما معنى الفلسفة» جريدة الأهرام ص ١١ الصادرة في ١٩٨١/٤/٣ م.

دوخت الإنسان منذ أن جاء إلى هذا العالم [١]. .

ومعنى الفلسفة إذن هو أنها فرع الاهتمام المعرفي المحاط بكل ضرورات وأدوات ووسائل الأحكام لطريقة التعبير المعرفي. يكفي أن تتقدم خطوة صغيرة في مجال الحوار، وتبادل الرأي، ومناقشة معاني الألفاظ، لتجد نفسك فجأة وجهاً لوجه أمام أصول ومبادىء المعرفة، وشروط التقدم المعرفي، ومناهج البحث العقلي، التي تقوم بدورها بالتحقق من كل النتائج، وتقسيم كل أنواع البحث، ووضع كل فكرة بسيطة أو معلومة في إطارها المعرفي المختص بها حتى يمضي الفكر كأشمل ظاهرة إنسانية إلى أقصى آماد الخبرة المعرفية، وطرق الاستفادة العملية التابعة لها[٢]. .

ومن معاني الفلسفة إطلاقها على الاستعداد الفكري الذي يجعل صاحبه قادراً على النظر إلى الأشياء نظرة متعالية، قادراً على تقبل طوارق الحدثان بكل ثقة وسكينة واطمئنان [٣]. .

ويمكن أن نفهم معنى الفلسفة:

- أنها نظرة شاملة إلى الحياة في مجموعها. .
- وهي من جهة أخرى حل المشكلات. .
- وهي من جهة ثالثة: الآراء التي تنتهي إلى العمل والسلوك، ما دامت سنة الحياة، الحركة، والنمو، والإبداع. .

والذين يقصرون الفلسفة على التصورات المجردة المنعزلة في الذهن إنما يبعدون الفلسفة عن الحياة.

---

(١) الأستاذ محمد مصطفى القباج «اللقاء بين الأدب والفلسفة»، مجلة دعوة الحق عدد ٦ و ٧ من السنة ١١ ص ٦١ المغرب الرباط.

(٢) الدكتور عبد الفتاح الديدي «ما معنى الفلسفة» جريدة الأهرام ص ١١ الصادرة في ٨١/٤/٣.

(٣) الدكتور جميل صليبيا «المعجم الفلسفي» جـ ٢ ص ١٦١ ط دار الكتاب اللبناني.

ولقد كان سقراط فيلسوفاً على هذا المعنى الذي نراه: لم يؤلف كتباً، ولم يدون رأياً، ولكنه كان يعلم الناس في الشوارع والأروقة والملاعب، فكان هو الحكمة الحية، والفلسفة المتنقلة.

هذه الفلسفة الحية، أو فلسفة الحياة، لا نستطيع أن نحدها، أو نعرفها. ففي كل جيل لها مدلول، وفي كل عصر لها تعريف، وهذا يقتضي النظر في التاريخ لاستقصاء مفهومها مع الزمان[1]..

وغاية الفلسفة: البحث عن الحقيقة بحثاً مطلقاً مجرداً من الغايات، ومعزولاً عن الأحوال العاطفية والاجتماعية والمادية، ويجري البحث على أسس ثابتة من المنطق، مؤيدة بالبراهين[2]..

الفيلسوف:

إذا قيل أن كل إنسان يتفلسف فليس معنى ذلك أن كل الناس فلاسفة بالمعنى الاصطلاحي..

فالفيلسوف ليس هو الشخص الذي يبدأ فقط بالتفلسف، وإنما هو الذي يستمر في التفلسف حتى النهاية.

وإذا كان من المسلم به أن كل موجود عامل يفكر. إلا أن الطريقة التي يمارس بها المرء هذا التفكير أمر مختلف عما هو الحال في الفلسفة..

فالفيلسوف لا يكتفي بدرجة التفكير التي يمارسها المرء في حياته العملية، وحاجاته الوقتية. ولكنه يفحص نتائج الفكر العادي في محاولة البلوغ إلى وضوح تام في حين أن الحقيقة في التفكير العادي تكون أمراً

(٣) الدكتور أحمد فؤاد الأهواني «معاني الفلسفة» ص ١٠ ط الحلبي ١٣٦٦ هـ.

(٢) الأستاذ عمر فروخ «المنهاج الجديد في الفلسفة العربية» ص ١٨ ط دار العلم للملايين، بيروت.

تقريبياً معتقداً، ولذلك تكون قابلة للشك[1]. .

ولو لاحظنا أصل الوضع لكلمة فلسفة لقلنا أن الفيلسوف هو محب الحكمة أو المعرفة. . وساغ أن نطلق كلمة «فيلسوف» على كل إنسان ذي عقل. إذ محبة المعرفة قدر مشترك بين الناس جميعاً تستوجبه فطرتهم، ويتفاوت بمقدار مواهبهم، وحب استطلاعهم. .

ألا ترى أن كل إنسان بطبيعته يحب أن يستطلع ما يحس به إن ظاهراً وإن باطناً، ويحاول أن يكشف حقيقته، وسر وجوده، وعلاقته بغيره. فهل وجود هذا القدر المشترك بين الإنسان يجيز لنا أن نعمم إطلاق الفيلسوف، وأن نطلقه على كل إنسان. .

نعم لو لم يكن للفلسفة معنى خاصاً اصطلح عليه المفكرون لساغ لنا أن نقول ذلك. .

لكن قد اصطلح الناس على أن للفلسفة معنى خاصاً وأنها أصبحت موضوع الخواص الذين يجهدون عقولهم في حل مشكلات الحقائق، ومعميات الكائنات، ويرون أن الحياة كل الحياة في النظر فيها واستطلاع حقائقها، وسر وجودها. .

فالفلسفة بمعناها الاصطلاحي ليست مطلق بحث واستطلاع والفيلسوف ليس كل من نظر واستطلع[2]. .

بل إن الفيلسوف هو الذي صرف همته، وأهم أغراضه إلى البحث في حقائق الأشياء، واستطلاع ظواهر وجودها، وعلاقة بعضها ببعض، واتخذ ذلك مهنة، فأكسبته تلك المهنة مرونة في عقله، وقدرة على إدراك الأشياء بسرعة لم تكن عند غيره. .

---

(١) دكتور محمود حمدي زقزوق «تمهيد للفلسفة» ص ١٧ ط الأنجلو المصرية ١٩٧٩ م.

(٢) الدكتور طاهر عبد المجيد «المدخل إلى الفلسفة» ص ٥ ط دار الأنوار ١٣٨٢ هـ.

وكما لا يطلق اسم الطبيب أو الصانع أو الزارع إلا على من تدرب على الطب أو الصناعة أو الزراعة، واتخذ ذلك مهنة له. كذلك لا يطلق اسم الفيلسوف إلا على من صرف همته للبحث عن الحقائق واستطلاع عللها، وتدرب على ذلك بعقله الحر من غير تقليد أو تقييد[1]. فالفيلسوف هو ذاك المفكر الذي يؤمن بأن عقل الإنسان يعلو على الإنسان[2]. .

وعباس محمود العقاد يحدد شخص الفيلسوف بأنه الذي يبحث ويعلل ويعمم، ويراجع مذاهب الفلاسفة، ويصحح ما يراه موضعاً للتصحيح[3]. .

وقد يبلغ المفكر مرحلة الحكمة، أو مرحلة التجديف على قدر استعداده من المران العقلي، والقياس المنطقي.. ولكنه لا يبلغ درجة الفلسفة إلا إذا اصطنع أسلوب الفلاسفة، وأخضع نفسه لمقاييسهم، وخاض مثلهم في إشاراتهم وتوصل إلى مرتبة الإحساس بمعنوياتهم..

وقد يكتفي المفكر بأن يتابع شؤون المعاش معتمداً على قوة المنطق وصلابته، وبأن يزاول حرفة العمل العقلي في المسائل العادية ولكنه لا يطلق عليه اسم الفيلسوف إلا إذا اتخذ من كلام الفلاسفة مقوداً للتعرف على الحقائق، والوقائع وسلم بمنطقهم في الاستناد إلى قيمهم ومفاهيمهم..

فالفيلسوف لا يصبح فيلسوفاً إلا إذا استطاع أن يتشرب روح الفلسفة، وطرائقها في التعبير من ناحية، وأن يقدر الرأي قدره، وأن يعرف للفكرة خطورتها، وأن يعترف فيما بينه وبين نفسه بمهام النظر العقلي وأهميته من ناحية أخرى[4]. .

---

(١) المصدر السابق ص ٦.

(٢) الأستاذ محمد مصطفى القباج «اللقاء بين الأدب والفلسفة» مجلة دعوة الحق عدد رقم ٧،٦ ص ٦٣ السنة ١١ المغرب، الرباط.

(٣) الدكتور عبد الفتاح الديدي «عبقرية العقاد» ص ٢١٦ ط الدار القومية.

(٤) الديدي «الاتجاهات المعاصرة في الفلسفة» ص ٣٢٣ ط الدار القومية.

فالمفكر لا يسمى فيلسوفاً إلا إذا امتاز بأربع خصائص:

١ ـ أن يبحث عن الحقيقة بحثاً مجرداً. .
٢ ـ أن يكون بحثه بحثاً نظرياً شاملاً لمظاهر الوجود كلها. .
٣ ـ أن يجري هو في بحثه على أسس من المنطق المؤيد بالبراهين. .
٤ ـ وأن يوجد نظاماً متماسكاً خاصاً به، ثم يستطيع أن يفسر لنا بهذا النظام مظاهر الوجود[1]. .

فالفلسفة ميدان مفتوح أمام الجميع يمكن أن يدرج إليه كل مشتغل بالفكر على شرط أن يمر بكل أنواع المران الذي يقتضيه التعبير السليم. وعلى شرط أن يحمل في ذوقه وحسه مسئولية الرأي[2]. .

ومن هنا يمكن أن نقسم مراتب الفكر عند البشر إلى ثلاثة مراتب:

المرتبة الأولى: هي مرتبة الفكر العادي التي تتمثل أو تنحصر في انصراف الفرد إلى تدبير أمور حياته العملية، ومعالجة مشاكله اليومية الجارية: أمور معاشه، ومعاملاته، وعلاقاته مع الناس. . والإنسان في العادة لا يقف عند هذه المرتبة من الفكر العادي، وإنما تسلمه بالضرورة إلى:

المرتبة الثانية: وهي ما يمكن أن يسمى بالفلسفة الخاصة التي تمثل مجموعة المبادىء والمعتقدات التي ينظر من خلالها الفرد إلى الحياة، والأشياء، والتي تمثل أيضاً القواعد التي يعتمدها في سلوكه وتعامله مع الآخرين، وفي تقييمه أو حكمه على الناس والأشياء. .

المرتبة الثالثة: وهناك مرتبة ثالثة من التفكير تتعدى هذا النطاق وتلك هي المرتبة التي يحاول فيها الفرد البحث عن تأصيل نظري لهذه المبادىء والمعتقدات، قصد الوصول إلى أسس ومقومات نظرية تدعمها. وفي هذه

---

(١) عمر فروخ «المنهاج الجديد في الفلسفة العربية» ص ١٨ ط دار العلم للملايين.
(٢) الديدي «الاتجاهات المعاصرة في الفلسفة» ص ٣٢٤ ط الدار القومية.

المرتبة فقط من الفكر يصبح الإنسان باحثاً في علم الفلسفة[1]. .

ولكي يصل الفيلسوف إلى هدفه المنشود من التفلسف لا بد له على طريق التفلسف من خلوة فكرية، لكي يستطيع أن يتمثل العالم الخارجي في ذهنه، مضفياً عليه نظرة كلية يعود بعدها مرة أخرى إلى هذا العالم يصوغه من جديد، وفقاً لما توصل إليه من نظرة كلية شاملة[2]. .

ونظراً إلى أن الفيلسوف في حاجة ضرورية إلى هذا الابتعاد عن الحياة اليومية الجارية. فإنه يبدو في نظر البعض منعزلاً عن الحياة، ولكن هذا الانعزال الذي يراه البعض في موقف الفيلسوف ليس في الواقع انعزالاً حقيقياً. .

وإنما الفيلسوف الذي ينشد الوضوح لا بد له ـ لكي يصفو فكره، ولكي تتجرد نظرته من شوائب المادة وعلائقها ـ من ممارسة التفلسف في جو بعيد عن صخب الحياة وضوضائها. .

فالفيلسوف الذي لا يهتم كثيراً بجزئيات المسائل، وإنما يفكر في أمور كلية يغوص إلى أعماقها لكي يتبين جذورها، لا بد له من هذه العزلة المؤقتة التي ليست أبداً هدفاً في ذاتها، وإنما هي فقط مجرد وسيلة يستعين بها الفيلسوف على أداء واجبه، وبلوغ هدفه من التفلسف[3]. .

ويجدر بنا أن نشير إلى الموقف الفلسفي لأهميته بالنسبة إلى الفلسفة والفيلسوف، حيث أنه من الموقف الفلسفي تنطلق النظرة الفلسفية والموقف الفلسفي ابتعاد عن الحياة الجارية بمشاكلها الجزئية المتعددة وطابعها البليد الرتيب، وثرثرتها الدائمة. .

---

(١) الدكتور محمود حمدي زقزوق «تمهيد للفلسفة» ص ١٨ ط الأنجلو المصرية. .

(٢) المصدر السابق ص ١٩. .

(٣) المصدر نفسه ص ٢٠ بتصرف. .

وإذا ما رفض الفيلسوف أن ينساق في تيار الحياة اليومية الجارية لكيلا يضيع مع شتات جزئياتها، ويعميه تعصبها الزائف، فإنه يكون قد وضع اللبنة الأولى في طريق التفلسف، ويصبح الجو مهيئاً أمامه لمعالجة الأمور الكلية التي تكون موضوع الفلسفة. فالفلسفة كانت وما زالت علم الوجود الكلي كما عرفها أرسطو.. والفيلسوف لن يستطيع البحث في الوجود الكلي ومناقشة الأمور الكلية الشاملة إلا إذا باعد بين نفسه وبين الحياة اليومية الجارية. وهذه هي الخطوة الأولى من خطوات الموقف الفلسفي..

وهذا الموقف يقتضي من الفيلسوف أن يقوم بعملية رد العالم الخارجي في صورته الجارية إلى الذات.. فرد العالم إلى الذات خطوة ضرورية من خطوات التفلسف لا بد منها ليتيسر للفيلسوف البحث في الوجود في صورته الكلية، وهي بمثابة الخطوة الثانية من خطوات الموقف الفلسفي[1]..

ولكن حذار أن نفهم من عملية رد العالم إلى الذات استمراء الحياة الباطنية في الذات وقطع الصلة بالعالم الخارجي. فالإنسان موجود في العالم. ومن المستحيل أن يعزل نفسه عن هذا الوجود الواقعي وينشىء لنفسه وجوداً خاصاً به، يجتر فيه ذاته، ضارباً صفحاً عما وعمن حوله..

ومعنى ذلك أن الفيلسوف بعد أن يرد العالم الخارجي إلى الذات يسعى إلى أن يصل بين نفسه وبين الوجود الخارجي، وهذه تكون الخطوة الثالثة من خطوات الموقف الفلسفي..

وعلى ذلك فإن التفلسف يقتضي حركتين متلازمتين من حركات الفكر. حركة يرجع فيها الفكر إلى نفسه في نوع من الخلوة العقلية التي يشحذ فيها قواه، ويخلص إلى ماهيته، ويرفض أن يترك نفسه على سجيتها مع تيار الحياة الجارية.

وحركة أخرى يخرج فيها إلى الواقع ليتفهمه بعد أن يكون قد أملى

(١) الدكتور يحيى هويدي «مقدمة في الفلسفة» ص ٤١ ط دار الثقافة ١٩٧٤ م.

عليه التأمل العقلي طرائق خاصة في البحث تجعله لا يحفل إلا بأكثر المسائل عموماً وشمولاً، وهي الكليات، وبأكثر هذه الكليات كلية وهو مبحث الوجود أو الكون ككل وعلاقة الإنسان به[1]. .

العقاد فيلسوفاً:

هل كان العقاد فيلسوفاً حقاً بالمعنى المتعارف عليه بين الناس بحيث يحق لنا أن نطلق عليه «فيلسوف» وأن نكتب عنه انطلاقاً عن اقتناعنا الكامل بأنه «فيلسوف»؟. .

قد يرى البعض أن مكان العقاد الحق هو بين الأدباء حسب المعنى الذي كان متداولاً بين القدماء أي الذي يأخذ من كل فن بطرف. .

وربما يرى البعض أن حظ العقاد في الفلسفة هو أقل حظوظه[2]. . ولكن الباحث في مؤلفات العقاد وحياته سيجد أن العقاد فيلسوفاً بالمعنى الصحيح لكلمة فيلسوف. .

والفيلسوف إنسان له كل صفات بني الإنسان، وهو ليس عقلاً بارداً صلباً، يبرأ من كل ما يمت إلى العواطف البشرية بصلة. . إنه إنسان يحب الحقيقة بعقله وقلبه وكل أحاسيسه. ولكنه يعمل جاهداً ليجعل من عقله موجهاً وقائداً لقلبه[3]. .

وفلسفة العقاد أصيلة لأنها نابعة من صميم كيانه وتفكيره، وبعيدة كل البعد عن الاحتراف الصناعي. .

ويمكن بعبارة أكثر دقة أن نقول: أن فلسفة العقاد ضرورة في حياته وشيء صادر عن طبيعة حسه وعقله. .

(١) الدكتور يحيى هويدي «مقدمة في الفلسفة» ص ٤٢ ط دار الثقافة ١٩٧٤ م.
(٢) الأستاذ محمد إبراهيم بخات «رسائل خاصة» ص ١ الرباط، المغرب.
(٣) المصدر السابق ص ٢. .

والواقع كما نعلم جميعاً أن فلاسفة الإسلام قد شغلوا أنفسهم طول الوقت بمشكلة التوفيق بين العقل وبين العقيدة، أو بين الفلسفة وبين الدين. .

لقد خص فلاسفة الإسلام هذا الجانب بقسط كبير من فكرهم وأولى فيه كل منهم بدلوه. .

وليست هذه النظرات التوفيقية بالشيء الممتع حقاً من وجهة نظر فلسفات اليوم. . فهذه كلها مواقف تعسفية يضيق المرء فيها بإساءة الفهم أصلاً للمشكلة. .

وقلما يشغل مفكر حديث الرأي والنظرة نفسه بمراجعة أمثال هذه التوفيقات على أساس الاختلاف الغائي والمنهجي في كل من الدين والفلسفة. . فالدين لا يهدف إلى ما تهدف إليه الفلسفة ولا يشق نفس الطريق العملي في الإثبات والتدليل. .

والدين يقصد إلى توكيد العقيدة في الإنسان، بينما تتوافق الفلسفة في مواقفها مع العلوم المعرفية، وقد تتلامس جوانب في الدين مع جوانب في الفلسفة. ولكن هذا التلامس لا يعني أكثر من تلامس محيطي دائرتين منفصلتين موضوعاً، ومختلفتين شكلاً [1]. .

والفلسفة الصائبة تحتاج إلى الدين، حينما يكون الدين أقدر على الاستجابة لما لم تجرؤ الفلسفات على تناوله من أمور الفكر والفهم. كذلك استطاع الدين أن يمثل في بعض الأحيان مواقف التحرر العقلي بالنسبة إلى الأوضاع التقليدية والأفكار الجامدة. .

والعقاد في الواقع لم يقم كأي فيلسوف إسلامي بمهمة التوفيق بين الفلسفة والدين. ولكنه لم يدع وجهاً من أوجه النظر الديني الخالص إلا وأسبغ عليه كياناً فلسفياً قائماً بذاته[2]. .

(١) الديدي [الاتجاهات المعاصرة في الفلسفة] ص ٣٢٥، ٣٢٦ ط الدار القومية.
(٢) المصدر السابق ص ٣٢٧.

وقد أحس العقاد منذ زمن بعيد أن موضوع الفلسفة هو الوجود ومسائله الأبدية، ولهذا لم يترك وجهاً من أوجه النظر التي تؤيد الإسلام إلا وأثره بالمعقولية والأفضلية. .

وإذا كنا وجهنا سؤالاً يقول: هل كان العقاد فيلسوفاً حقاً. وعرفنا أنه فيلسوف جاء بفلسفة إسلامية أصيلة. فإن هناك سؤالاً آخر، يتوارد على الذهن، ويلح على المفكر إلحاحاً شديداً. هذا السؤال يقول: هل كانت للعقاد فلسفة متكاملة؟ أو عقيدة تنتظم جميع مؤلفاته ومبادئه وحياته؟؟. . وهو الرجل الذي جال في كل مجال، وخاض في كل مخاض؟؟. .

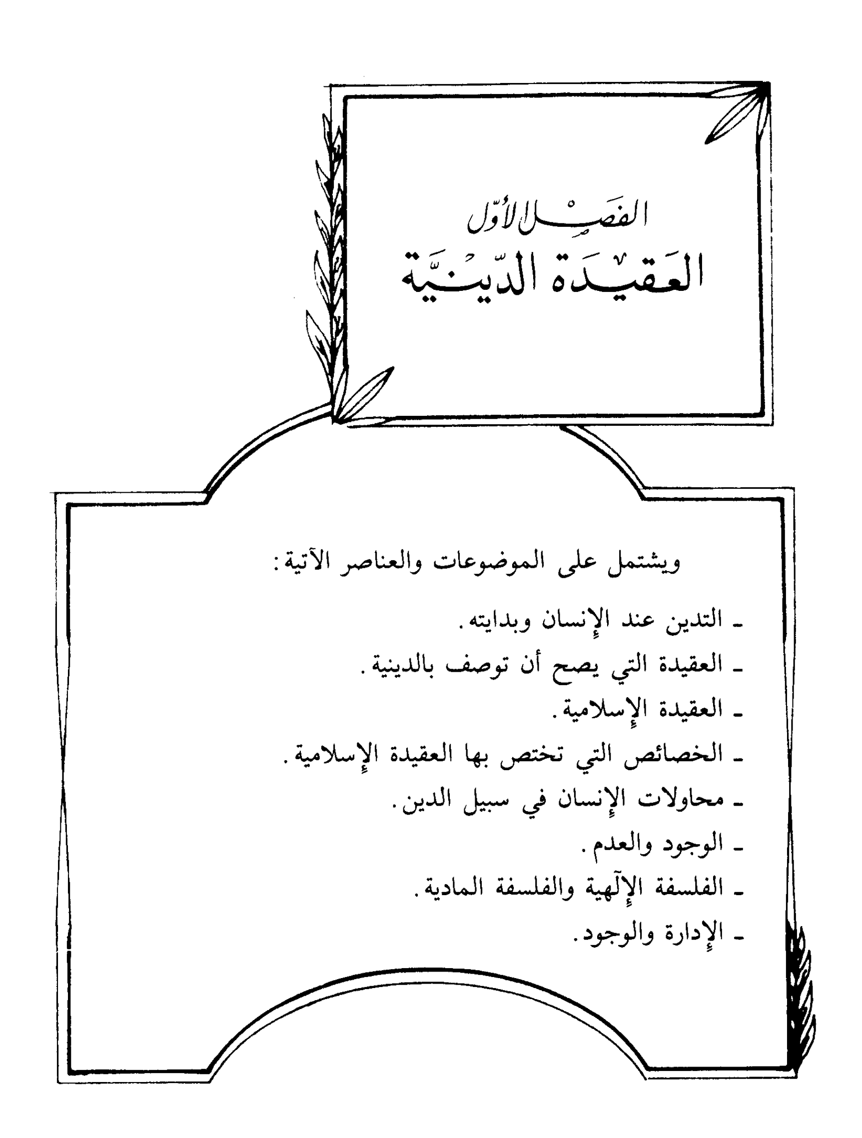
ولا شك أن كثيراً من الناس يتطلع إلى معرفة الجواب سلباً أو إيجاباً. وهناك كلمات للعقاد جاءت في كتاب حياة قلم تضعنا في المكان الصحيح من الفلسفة العقادية. يقول العقاد: «وسيعلم الناس ـ في العصر الحديث ـ إن لم يكونوا قد علموا حتى اليوم ـ أن عقيدة الإنسان شيء لا يأتيه من الخارج فيقبله، مرضاة للداعي، أو ممتناً عليه، ولكنها هي ضميره، وقوام حياته الباطنية، يصلحه إن احتاج إلى الإصلاح، كما يصلح بدنه عند الطبيب، وهو لا يمتن عليه، ولا يرى أنه عالج نفسه لمرضاته. .

فالعقيدة مسألة الإنسان، لا شأن للأنبياء بها إلا أنها مسألة الإنسان، وعليه إذا عالج إصلاحه أن يعالجها كما يعالج جزءاً من نفسه بل كما يعالج قوام نفسه، ولا يعالجها كأنها بضاعة يردها إلى صاحبها، ويفرغ من أمرها، فلا فراغ من أمر العقيدة إلى آخر الزمان»[1]. .

ومن يتمعن في هذه السطور القليلة للعقاد، يبدو له البناء الشامخ المكين المتين لفلسفة العقاد المتكاملة.

كما أنه يدرك في وعي وفهم سر فردية العقاد وإرادته وحريته، وعبقرياته، وضراوة عداوته للشيوعية والاستعمار. .

(١) العقاد «حياة قلم» ص ٢٩٤ ط كتاب الهلال شعبان ١٣٨٤ هـ.



الفصل الأول
العَقيدَة الدّينيَّة

ويشتمل على الموضوعات والعناصر الآتية:

- التدين عند الإنسان وبدايته.
- العقيدة التي يصح أن توصف بالدينية.
- العقيدة الإسلامية.
- الخصائص التي تختص بها العقيدة الإسلامية.
- محاولات الإنسان في سبيل الدين.
- الوجود والعدم.
- الفلسفة الإلَهية والفلسفة المادية.
- الإدارة والوجود.



الفصل الأول

العَقيدَة الدّينيَّة

إن أهم مرحلة مر بها الإنسان في طريقه إلى التدين ـ كانت هي مرحلة الإيمان بالروح. . فإيمان الإنسان بالروح كان المرحلة الحاسمة في تاريخ التدين. . لأنها المرحلة التي انتقل بها من الإيمان فقط بما يحس ويلمس، إلى الإيمان بقوى خفية، وعالم غيبي لا تدركه الأبصار. .

ومن أهم ما يقوم عليه الدين هو الإيمان بموجود، أو موجودات خفية، وغير مادية. .

«والإنسان قبل أن يكتشف الروح، ويؤمن بوجودها ـ على أي شكل كان هذا الإيمان ـ لم يكن مستطيعاً أن يؤمن بهذا الموجود أو هذه الموجودات التي يقوم الدين على أساس من الإيمان بها، والاعتقاد فيها». .

«فالإيمان بالروح كان نقطة الانطلاق التي خرج بها الإنسان من كثافة المادة إلى شفافية الروح، ومن قيود هذه وعجزها إلى انطلاقة تلك. ومنذ آمن الإنسان بالروح انفتح أمام عينيه المنفذ الواسع إلى عالم ما وراء المادة التي كانت تقيد حسه، وفكره، وعقله»[1]. .

يقول العقاد: «فالإيمان بالأرواح كان أشبع إيمان وألزمه لبديهة الإنسان في مبدأ هدايته للتدين والاعتقاد»[2]. .

---

(١) الدكتور محمود محمد مزروعة «الدين وحاجة الإنسانية اليه» رسالة دكتوراه ص ٣٢. .

(٢) عباس محمود العقاد، كتاب «الله» ص ٣٩ ط دار الكتاب اللبناني. .

ولقد ذكر العلماء الباحثون في معرض التعليل لاهتداء الإنسان إلى الروح وإيمانه بها عدة عوامل.. أهمها:

١ - الأحلام.. إذ لم يكن في طاقة الإنسان أن يفهم الروح فهماً أصح من هذا الفهم في ظلمات الجاهلية، وعثرات النظر بين غياهب تلك الظلمات.. فكان ينام ويرى أنه كان يعدو ويرقص ويأكل ويشرب ويقاتل في منامه.. ثم يستيقظ فإذا هو في مكانه لم ينتقل منه قيد خطوة إلى مكان غيره، فيقع في حدسه أنه فصل ذلك بالروح الذي يسكن جسده ويتركه أو يعود إليه حين يريد.. وكان يرى الموتى في منامه فيحسبهم أحياء يتحركون مثله كما تحرك بروحه وهو نائم بجسده. وراقب الموتى فرأى أنهم يفقدون النفس حين يموتون. فوقع في حدسه من ذاك أن النفس هو الروح المفارق للأجساد في حالة الموت، فهي شيء في لطف الهواء الخفي يحتجب عن الأنظار فلا تراه.. ولا شك على الإطلاق في ارتباط الروح بالهواء في بديهة المؤمنين الأولين بالأرواح[1]..

ومن ثم فقد وقر في ذهن الإنسان أن الأحياء حين يموتون لا يفنون بالكلية، ولا تنتهي صلتهم بهذا العالم جملة. وإنما هم ينتقلون بالموت من دار إلى دار، ومن مرحلة إلى مرحلة، ومن طبيعة إلى طبيعة.. وإنما هم بالموت إنما يتخلصون من جسدهم، وينتقلون إلى عالم آخر يعيشون فيه متحررين من المادة.. ولكن إذا كان الأموات قد تركوا أجسادهم وخلفوها من ورائهم، فكيف يزاولون حياتهم الجديدة بدونها؟ وبأي علة يمكن أن نعلل ذلك؟..

لم يكن الإنسان الأول بطبيعة الحال عنده علم عن العقل الباطن أو اللاشعور وما يمكن أن يفيض من هذا العقل، أو من اللاشعور أثناء انحلال رابطة العقل الواعي، أو الشعور عند النوم. من صور وخيالات مخزونة ورغبات مكبوتة..

(١) عباس العقاد كتاب «الله» ص ٤٠ ط دار الكتاب اللبناني.. بيروت..

ولذلك فقد علل الإنسان هذه الأمور العجيبة التي يراها في أحلامه بفكرة الروح، معتقداً أن هناك خلاف الجسد الذي نحيا فيه حياتنا هذه كائناً آخر يمكن أن نزاول به أمور حياتنا. هذا الكائن هو الروح[1].

٢ ـ ولقد رأى الإنسان أن الموت يختطف من حوله فجأة، فينتقلون من خضم الحياة الحافل إلى خمود الموت الساكن، فينقطع اتصالهم بمن حولهم، ويصبحون في لحظة واحدة جثثاً خامدة لا تجيب ولا تستجيب. وبين ذهابهم عنه، وخروجهم من عالمه. ولأنه كان يضن بهم على الموت توصل الإنسان إلى فكرة الروح، فاعتقد أن الأموات لا يفنون بالكلية، وإنما هم ينتقلون إلى عالم جديد يزاولون فيه حياتهم.. وكيف يزاولونها وقد خلفوا الجسد؟ والحل والإجابة يكمن في فكرة الروح.. ولقد نظر الإنسان فوجد أن الحي حين يموت لا يفقد شيئاً إلا توقف نفسه عن الدخول والخروج. فذهب إلى أن ذلك النفس هو الروح، أو أن له علاقة كبيرة بالروح فهو منها وهي منه. وهناك ارتباط كبير بين النفس والروح، حتى لقد قرب اللفظان من بعضهما، واتضحت هذه الدلالة فيهما، فلفظة الروح ترتبط إلى كلمتي: «النفس والنسمة» وهي كلها تميل إلى الهوائية، وتعطي معنى الشفافية[2].

يقول المفكر العقاد: «ولا شك على الإطلاق في ارتباط الروح بالهواء في بديهة المؤمنين الأولين بالأرواح. فإن الكلمات التي تطلق عليها في العربية تدل كلها على ذلك وهي: الروح، والنفس، والنسمة. وكلمة بسيثى اليونانية معناها النفس، كمعنى سبريت في اللغات الأوربية الحديثة. وفي ذلك دلالة لا شك فيها على أصلها الأول من بداهة الإنسان»[3]..

٣ ـ والتعليل الثالث لتوصل الإنسان الأول إلى فكرة الروح، يرجع بهذه

---

(١) الدكتور محمود محمد مزروعة «الدين وحاجة الإنسانية إليه» ص ٣٣ بتصرف.

(٢) المصدر السابق ص ٣٤..

(٣) عباس محمود العقاد «المجموعة الكاملة لمؤلفات العقاد». المجلد ٩ ص ٤٠ بيروت..

الفكرة إلى غريزة الاستحياء. أي الإنسان للجمادات.. وملخصها: أن الإنسان الأول لم يكن يفهم تعليلاً لظله الذي يلازمه في غدوه ورواحه، وكذلك لم يكن هذا الإنسان يفهم صورته التي تتراءى له على صفحة الماء فهماً صحيحاً لأنه لم يكن قد توصل إلى نظريات الضوء، وقوانين انعكاساته وضوابط مساره إلى غير ذلك.. ومن ثم كان يحسبها نسخاً حية منه يصاب من جهتها بالسحر والطلاسم. وكان يصونها من كيد أعدائه كما كان يصون أعضاء جثمانه.. ويحار في هذا الازدواج فيلحقه بازدواج.. الأشباح والأجساد على نحو من الأنحاء..

ولم يكن جهله بالأشياء دون جهله بالظلال والأشباح فلا يستغرب منه أن يلبسها ثوب الحياة.. والمهم أن الإنسان الأول قد اهتدى إلى فكرة الروح من نواحيه التي تلائمه.. فكانت هذه الهداية مفرق الطريق في الثقافة الإنسانية، سواء منها ثقافة العقل أو ثقافة الضمير..

وأياً كان نصيب هذه العلل التي علل بها العلماء اهتداء الإنسان لفكرة الروح قديماً ـ من الصواب أو الخطأ ـ فالمحقق أن الإنسان قد توصل إلى فكرة الروح قديماً، وآمن بها، وعاش فيها، وكان لها تأثير كبير على كل مناحي حياته.. فتسنى له بذلك أن يفتح لعقله منفذاً إلى ما وراء المادة المطبقة على حسه وفكره. ولو ظلت مطبقة عليه هذا الإطباق لفاته العلم كما فاته الدين..

وتبدلت قيم الحياة كلها منذ دخل في روعه إمكان الوجود لما لم يلمس باليد وينظر بالعين. فمن هنا كل تفرقة بين الروح والجسد، وبين العقل والمادة، وبين الحركة والجمود، وبين الخير والشر، وبين النور والظلام، وبين المعاني المجردة، والأجسام المحسوسة.. ومن هنا كل اتساع في أفق النظر، وراء أفق الحيوان..

وإذا حسب الإنسان مكسبه من هذه الهداية فلا ينبغي أن يحسبه بما قصد، بل بما وجد، ولا ينبغي أن يقيسه على خطئه في التعليل بل على

صوابه بعد ذلك في التوفيق بين العلل والمعلولات[1]. .

ولقد كان مكسب الإنسان من وراء اهتدائه إلى الروح علمياً لا يقل عن مكسبه عقدياً أو دينياً. فالحق أن ربح الإنسانية من وراء هذه الفكرة لا يقدر على أساس من الدين أو العقيدة فحسب. ولكنه يقدر على أسس كثيرة وعديدة من المجالات التي انفتحت أمامه من هذا الطريق في العلم والأخلاق والقيم والمثل والآداب الإنسانية وتربية الضمير. فالإيمان بالروح كان مكسباً للإنسان في هذه المجالات كلها بالإضافة إلى مجال التدين والاعتقاد. .

وإيمان الإنسان بالروح كان البداية لتدينه واعتقاده. فقبل أن يؤمن بالروح لم يكن متديناً على الإطلاق. .

يقول الدكتور مزروعة في رسالته للدكتوراه: «الدين وحاجة الإنسانية إليه»: «ونحن لا نتصور إطلاقاً أن ثمة طوراً من التدين أو أطواراً سبقت الإيمان بالروح. بل نقول أنه قبل الإيمان بالروح لم يكن هناك تدين ولا اعتقاد. ولأنه لا يتصور أن يكون هناك دين دون أن يسبقه ويصحبه إيمان بالروح. . ولقد خالف في ذلك بعض علماء المقابلة بين الأديان. فذهبوا إلى أن الإيمان بالروح مرحلة سبقتها مرحلة أخرى أو مراحل»[2]. .

ومدرسة «دور كايم» في الاجتماع وعلم النفس تذهب إلى أن عبادة الطواطم سادت كل المجتمعات البدائية الأولى. وأنها كانت الطور الأول، والبداية البادئة في تدين الإنسان واعتقاده، وأنها قد سبقت الإيمان بالأرواح وعبادتها. .

يقول الدكتور مزروعة بعد أن عرض رأي مدرسة العالم الفرنسي: «دور كايم»: ولكننا بعد استعراض هذا الرأي وأمثاله من الآراء التي تزعم أنه قد كانت هناك أديان قبل أن يعرف الإنسان الروح نجد سؤالاً يلح في طلب الإجابة:

---

(١) عباس العقاد «الله» ص ٤١ طبع دار الكتاب اللبناني. بيروت.

(٢) الدكتور مزروعة «الدين وحاجة الإنسانية» ص ٣٦.

ما هي عبادة الطواطم؟

أليست هي عبادة الإنسان حجراً أو شجراً أو حيواناً يعتقد أن روح سلفه أو جده الأعلى تحل فيه وترقب من قريب سلوك أحفادها، وترعاهم من خلال هذا الطوطم من الحجر أو الشجر أو الحيوان؟..

وهل كان يمكن أن يتخذ الإنسان حجراً أو شجراً أو حيواناً إلهاً يعبده ويتقرب إليه، إذا لم يكن مؤمناً بالروح، وبأنها انتقلت من سلفه أو جده إلى هذا الكائن الذي يعبده ويدين له..؟..

وإذن.. ألا يحق لنا أن نقول: أن الإنسان آمن بالروح، وآمن بإمكان انتقالها من كائن إلى كائن، قبل أن يؤمن بعبادة الطواطم ومثل هذا يقال فيمن يذهبون إلى أسبقية عبادة الأسلاف أو عناصر الطبيعة ومظاهرها[١]..

فعقيدة الأرواح كانت هي الخطوة الأولى على درب التدين والاعتقاد، وأنه لو لم يكن هناك إيمان بالروح لما كانت هناك عقيدة أو دين بأي شكل من الأشكال أو نحو من الأنحاء.. ولذا نجد أن المفكر عباس محمود العقاد، المعروف بقدرته على التوغل والابتكار، واستيفاء العناصر التي يقوم عليها الموضوع. يصرح بقوله: «إن المشاهدات التي أحصاها علماء المقابلة قد تتوافى كلها إلى نتيجة يجمعون عليها، وهي: أن الإيمان بالأرواح شائع في جميع الأمم البدائية. وأن الأمم التي جاوزت هذا الطور إلى أطوار الحضارة، وإقامة الدول، لا تخلو من مظاهر العبادة الطبيعية أو عبادة الكواكب على الخصوص وفي طليعتها الشمس والقمر والسيارات المعروفة، وأن عبادة الأسلاف تتخلل هذه الأطوار المتتابعة على أنماط تناسب كل طور منها حسب نصيبه من العلم والمدنية»[٢]..

«أما التوحيد فهو نهاية تلك الأطوار كافة في جميع الحضارات الكبرى،

(١) المصدر السابق.

(٢) العقاد. المجموعة الكاملة لأعمال العقاد ص ٣٨ ط دار الكتاب اللبناني مجلد ٩

فكل حضارة منها قد آمنت بإله يعلو على الآلهة قدراً وقدرة، وينفرد بالجلالة بين أرباب تتضاءل وتخفت حتى تزول أو تحتفظ ببقائها في زمرة الملائكة التي تحف بعرش الإله الأعلى.. لكن الأديان الكتابية بعد كل هذا هي التي بلغت بالتوحيد غاية مرتقاة، وعلمت الناس شيئاً فشيئاً عبادة الإله الأحد الذي خلق الوجود من العدم، ووسعت قدرته على كل موجود في السموات والأرضين، ولم يكن له شريك في الخلق ولا في القضاء[1]..

فالإيمان بالأرواح كان أشيع إيمان وألزمه لبديهة الإنسان في مبدأ هدايته للتدين. وعلى الرغم من أن عقيدة الأرواح كانت البداية لمراحل التدين لدى الإنسان الأول. إلا أن ذلك لا يعتبر طوراً من أطوار التدين أو مرحلة من مراحله. وذلك لأمرين:

- «إن الإيمان بالروح لم يكن مرحلة من مراحل التدين استغرقت وقتاً محدداً لها كأي طور من الأطوار الأخرى، ثم أسلمت القيادة لطور آخر، وانكمشت هي في زاوية التاريخ.. ولكن الإيمان بالروح كان بداية التدين، ثم استمراراً لذلك التدين. فهو بداية للتدين. ثم بعد ذلك صاحب كل المراحل والأطوار التي أتت بعده. فالإيمان بالروح قاسم مشترك بين الأطوار العقدية لدى الإنسانية من بدايتها وحتى نهايتها فما من طور من الأطوار التي مر بها التدين الإنساني إلا وعقيدة الروح تصاحبه وتتخلله[2]..

ويؤكد ذلك ما جاء به الكاتب العبقري عباس العقاد في قوله: «وقد امتزجت عقيدة الروح بكل عقيدة دينية بعد أطوار العقيدة البدائية، وفي أثنائها. فعبادة الأسلاف لا تخطر على بال ما لم تخطر معها فكرة بقاء الأرواح. وإنما تترقى الأنماط على حسب الترقي في المعارف والمعقولات»[3].

---

(١) العقاد كتاب «الله» ص ٣٩ طبع دار الكتاب اللبناني.

(٢) الدكتور مزروعة «الدين وحاجة الإنسانية إليه» ص ٣٦.

(٣) العقاد «المجموعة الكاملة لأعمال العقاد المجلد ٩ ص ٤١، دار الكتاب اللبناني.

ـ «إن الإنسان لم يعبد الروح في يوم من الأيام مجردة عن غواشي المادة وشائبة التجسد. فالإنسان عبد الروح حين توصل إلى معرفتها، وآمن بها متمثلة في صورة حجر أو شجر أو حيوان. ذلك أن الإنسان البدائي لم يكن يستطيع أن يهضم فكرة المعبود المجرد عن المادة، شأنه في ذلك شأن كل ذي تفكير قاصر في كل زمان ومكان.. فالمجردات تتطلب مستوى عالياً من التفكير العملي والثقافة الذهنية. لم يصل إليه الإنسان البدائي لذلك كان لا بد من تجسيد ذلك المعبود حتى يملأ حسه ولمسه، بعد أن ملأ به قلبه وعقله. ومن ثم فقد احتال الإنسان حتى أحال هذا المعبود إلى جسد مادي يحل فيه الروح المعبود. وإذن فلقد أصبح للمعبود روح، هذه الروح تحل في كل كائن من الكائنات، وأصبح هذا الكائن يتوجه إليه الإنسان بأنواع العبادات والطقوس، وبمرور الوقت ينسى الإنسان المعبود الأصلي، ثم يحصر عبادته في ممثله، أو في الكائن المادي الذي كانت تحل فيه روح الجد أو السلف الذي هو المعبود الأصلي[1]..

وهكذا نرى أن الإنسان البدائي لم يعبد الروح مجردة، وإنما عبدها مجسدة في شكل مادي أياً كان هذا الشكل.. ولذلك لا يعتبر الباحثون عبادة الروح مرحلة من المراحل التي نحدها بحدودها من الزمان أو المكان وإنما اعتبروا عبادة الأرواح مظهراً عاماً، وقاسماً مشتركاً بين جميع الأطوار التي مرت بها عقيدة الإنسان، منذ أن اعتنق عقيدة، أو دان بدين..

وفي كتاب «عقائد المفكرين» وتحت عنوان «ما هي العقيدة الدينية؟». يقول الكاتب الإسلامي عباس محمود العقاد: «إنما نعني بالعقيدة الدينية طريقة حياة، لا طريقة فكر، ولا طريقة دراسة.. إنما نعني بها حاجة النفس كما يحسها من أحاط بتلك الدراسات، ومن فرغ من العلم والمراجعة ليترقب مكان العقيدة من قرارة ضميره.. إنما نعني بها ما يملأ النفس لا ما يملأ

---

(١) الدكتور مزروعة «الدين وحاجة الإنسانية إليه» ص ٣٧، ٣٨ بتصرف.

الرؤوس أو يملأ الصفحات»[1]. .

إن العقيدة التي يصح أن توصف بالدينية هي العقيدة التي تعتمد على سند فوق الطبيعة. . وإن العقيدة على أية حال قوة مطلوبة لا يستغني عنها من وجدها، ولا يطيق الفراغ منها من فقدها، ولا يرفضها من اعتصم منها بمعتصم، واستقر فيها على قرار[2]. .

وكلمة «العقيدة» مأخوذة من العقد، وهو الجمع بين أطراف الشيء ويستعمل ذلك في الأجسام الصلبة كعقد البناء، ثم يستعار للمعاني. نحو عقد العهد، كأنه ربط بين أجزائه. يقال: عاقدته، وعقدته، وتعاقدنا، وعقدت يمينه[3]. .

ومادة «العقد» والتي أخذت منها كلمة العقيدة. قد وردت في القرآن الكريم في عدة مواضع[4]. . ولم ترد بهذه الصيغة «العقيدة» لا في القرآن ولا في معجمات اللغة العربية. إلا المصباح المنير. فقد ذكر فيه الفيومي: أن العقيدة ما يدين به الإنسان[5]. . وفي المعجم الوسيط: أن العقيدة هي الإيمان بحقيقة معينة إيماناً قطعياً لا يقبل الشك أو الجدل. . وهي الحكم الذي لا يقبل الشك فيه لدى معتقده[6]. . ويرادفها: الاعتقاد والمعتقد. . وجمعها: عقائد. وهي ما يقصد فيه نفس الاعتقاد دون العمل. . والعقيدة أيضاً: هي الرأي المعترف به بين أفراد مذهب واحد. . وتطلق في الدين

---

(١) عباس العقاد «العقائد والمذاهب» مجلد رقم ١١ ص ٤٠٢ ط: دار الكتاب اللبناني.
(٢) المصدر نفسه ص ٤١٣.
(٣) الدكتور منصور رجب «نظام الإسلام» ص ٤٦. الطبعة الأولى.
(٤) الآية ٢٣ من سورة النساء، والآية ٨٩ من سورة المائدة. والآية الأولى من المائدة. والآية ٢٣٥ من البقرة. والآية ٢٧٠ من البقرة. والآية ٢٧ من طه. والآية ٤ من الفلق. .
(٥) الفيومي «المصباح المنير» مادة عقد. .
(٦) مجمع اللغة العربية المعجم الوسيط. الجزء الثاني ص ٦٢٠ القاهرة.

على ما يؤمن به الإنسان ويعتقده، كوجود الله، وبعثة الرسل، والعقاب، والثواب، وغيرها[1]. .

وإن كلمة «عقيدة» من الألفاظ الكلية التي لا يحدد مدلولها إلا بما تضاف إليه. . غير أنها من حيث اشتقاقها تدل على مفهوم عام لكل ما يعقد المرء عليه عزمه، ويجعله مناط تصميمه، مهما كلفه من أمر. . وأقرب ما ينحو إليه هذا المدلول العام لهذه الكلمة من سائر المفاهيم التي تستفاد منها إنما هو الوجهة الدينية[2]. .

فالعقيدة كمعنى قائم بنفس المعتقد عندما يرجع الإنسان إلى نفسه بالتأمل تنكشف له ظاهرة باطنية، ترتبط كل الارتباط بكيانه، وتكون مقوماً ضرورياً لطبيعته. . تلك هي الاعتقاد في شيء أي شيء. وإدراكه لضرورة التصديق ببعض القضايا والمسلمات التي لا يستطيع عنها فكاكاً، وليس في مقدوره أن ينفصل بفكره ووجوده عن رباطها الوثيق، وصلتها العميقة في نفسه. وسواء كان الشيء فكرة ذاتية، أو موجوداً خارجياً، أو شعوراً وجدانياً، وحقيقة قلبية، فإن المرء يستشعر في نفسه من الخضوع له والإذعان لأوامره، والوقوع تحت تأثيره بمقدار ما تجلى له من حقيقة هذه الفكرة أو هذا الوجود، وما ينكشف له من معانيها. وأيضاً بمقدار ما ينطبع عنها في ذهنه من آثار، وما يكون لهما في وجدانه من انفعال، ثم ما يقوم لهما في قلبه من قداسة واعتبار. .

والعقيدة هنا لا يراد بها قالب معين لفكرة معينة. وإنما أريد بها أنه لا بد للإنسان من شيء يعرفه، أو يؤمن به، مهما بعدت به تلك المعرفة أو

(١) الدكتور جميل صليبيا. المعجم الفلسفي. الجزء الثاني ص ٩٢، ط: دار الكتاب اللبناني والمعجم الفلسفي إعداد مجمع اللغة العربية بالقاهرة ص ١٢١ طبع سنة ١٣٩٩ هـ.

(٢) الدكتور سعد الدين الجيزاوي. دور العقيدة في شخصية الفرد والأمة. مجلة الأزهر. مجلد رقم ٣٤ ص ٢٠٦ الصادر سنة ١٣٨٢ هـ. القاهرة.

ذاك الإيمان، عن الحقيقة، وعن الواقع، ونفس الأمر[١]. .

والعقيدة: المعتقد النفسي الذي تطمئن إليه النفس، ويمتلىء به القلب، سواء كان عقيدة دينية مصدرها الوحي، أو عقيدة اجتماعية أو سياسية. «وفي الطبع الإنساني جوع إلى الاعتقاد، كجوع المعدة إلى الطعام، ولنا أن نقول: إن الروح تجوع كما يجوع الجسد، وإن طلب الروح لطعامها كطلب الجسد لطعامه، لا يتوقف على جودة الغذاء، ولا على حلاوة المذاق، بل يتوقف على شعور الغريزة بالحاجة إليه»[٢]. .

وغني عن البيان أن هذه المعاني للعقيدة، ليست مختصة بالعقيدة الإسلامية، التي كونت في مجموعها صورة الفكر الإسلامي فحسب. .

والعقيدة كعلم مختص بالجانب الاعتقادي من الدراسات الإسلامية. قد أوضحها سعد الدين التفتازاني أحد أقطاب علماء العقيدة، في شرحه للعقائد النفسية، في عبارته التالية. وهو بصدد تقسيمه للحكم الشرعي: «أعلم أن الأحكام الشرعية منها ما يتعلق بكيفية العمل وتسمى فرعية وعملية. ومنها ما يتعلق بالاعتقاد وتسمى أصلية واعتقادية. والعلم المتعلق بالأولى يسمى علم الشرائع والأحكام، لما أنها لا تستفاد إلا من جهة الشرع، ولا يسبق الفهم عند إطلاق الأحكام إلا إليها. .

وبالثانية: علم التوحيد والصفات لما أن ذلك أشهر مباحثه وأشرف مقاصده»[٣]. .

ومعنى ذلك أن الحكم سواء تعلق بالاعتقاد القلبي أو بحال المكلفين. فهو حكم شرعي. . وفرق كبير بين إثبات حكم لمعتقد من المعتقدات، وبين

---

(١) الدكتور محمد عبد الرحمٰن بيصار «العقيدة» الندوة الأولى للدراسات الإسلامية بجامعة أم درمان ص ٣٤٧ ط دار الفكر العربي ١٩٨١ م.

(٢) العقاد «الفلسفة الإسلامية» مجلد رقم ٩ ص ٢٠، ط دار الكتاب اللبناني، بيروت.

(٣) سعد الدين التفتازاني «العقائد النسفية» ص ٨ طبع الحلبي بالقاهرة.

إثبات حكم لعمل من الأعمال . .

وموضوع علم العقيدة الإسلامية إنما هو اعتقاد المكلفين. أما موضوع الشريعة الإسلامية فهو: كيفية أعمال المكلفين[1] . .

وإذا أردنا مزيد إيضاح لهاتين الطائفتين من القضايا والأحكام الشرعية نمثل بالطائفتين التاليتين من القضايا . .

الطائفة الأولى: الله واجب . . الله واحد . . الله متصف بكل صفات الكمال . . القرآن حق. محمد رسول الله. البعث حق . .

الطائفة الثانية: أكل الطيبات من الرزق حلال. السرقة حرام. شرب الخمر حرام. الصلاة واجبة . .

وبنظرة فاحصة في النوع الأول من هذه القضايا، نجد أن الحكم فيها يتعلق بأمر قلبي . . وبعبارة أخرى . . يتعلق بمعتقد محله القلب. ومسئوليتنا حياله إنما هي التصديق به، فهو منحصر في دائرة نظرية صرفة. فالتصديق بوجوب الوجود للّه عز وجل، والتصديق بوحدانيته، وباتصافه بكل صفات الكمال وبأحقية رسالة محمد ﷺ، والبعث والجنة والنار. كل هذه أمور اعتقادية نظرية تتعلق بالاعتقاد الذي محله القلب، ودائرته الفكر والنظر . .

أما النوع الثاني من القضايا: فإن الحكم فيها لا يتعلق بقلوب المكلفين من الناس أو اعتقاداتهم، وإنما يتعلق بأعمالهم. وبعبارة أدق وأوضح: يتعلق بكيفيات أعمالهم، فالحكم على أكل الطيبات من الرزق بالحل، وعلى السرقة بالحرمة . . إنما هو حكم على كيفية العمل، وقع أو يقع من المكلفين بشريعة الإسلام[2] . .

---

(١) الدكتور محمد عبد الرحمٰن بيصار «معنى العقيدة» الندوة الأولى للدراسات الإسلامية ص ٣٤٨، جامعة أم درمان الإسلامية، ط: دار الفكر العربي ١٩٨١ م . .
(٢) المصدر السابق ص ٣٤٩.

فالعقيدة الإسلامية إذن هي الجانب النظري الذي يجب على المؤمن الإيمان به أولاً إيماناً يقينياً مبنياً على التصديق الجازم مع الشعور بالرضى والقبول، وإقبال النفس عليه والاطمئنان به. أما الشريعة الإسلامية فهي النظم التي شرعها الله سبحانه، ووضع أصولها، ليستضيء بها الإنسان فيما هو بصدده، وما هو ضروري لحياته من علاقات كعلاقته به، وعلاقته بالناس، سواء كانوا مسلمين أو غير مسلمين، وعلاقته بالكون الذي يعيش فيه، وعلاقته حتى بنفسه وذاته[1]..

فالدين الإسلامي عقيدة شاملة، لتنظيم الحياة وتفسيرها، واستجابة لحاجات النفس الإنسانية، ومشعل يضيء الطريق أمام الناس، ويبلغ بهم غايات السعادة والاستقرار، ووسيلة لتقدم العلاقات العامة والخاصة[2]..

هذه العقيدة التي جاء بها الإسلام، هي أعطف شيء على الإنسان في مصائبه، وأحنى آسٍ عليه في نوازله، يعتصم بها في مخاوفه، ويلتجىء إليها في أموره، ويستسهل بها صعوبات الحياة، ويموت بها مرتاحاً، قرير العين، لتيقنه أن يداً تنتظره لتحمله إلى عالم أرقى من هذا العالم، وقدرة تحف به، تحفظه من عاديات الفناء، وجائحات العدم..

تأمل في أمر هذه العقيدة التي تمس أخص حياة الإنسان، وتدبر بإمعان في شعوبها وفنونها السارية من سائر عواطف النفس مسرى الكهرباء في أسلاكها.. تأمل وتدبر ترى قوى النظر، والشم، واللمس، والذوق، والحس، مستخدمة ومسخرة لهذه العقيدة.. وما مناظر هذا الجمال التكويني، وبدائع هذا العالم الحسي، مما يؤثر على كل حاسة من جهة قابليتها، إلا منيرات لهذه العقيدة، موقظات لزيادة الشعور بها.. والعقيدة

(١) المصدر السابق ص ٣٥٠..

(٢) عبد الله أحمد العويشق. الأدب في خدمة الحياة والعقيدة، ص ١٧ كلية اللغة العربية. السعودية..

الإسلامية كاملة لأنها من عند الله، وما كان من عند الله كان أتم وأكمل. .
ومن أبرز الخصائص التي تختص بها العقيدة الإسلامية:

- أنها كلية من الكليات التي تربط الإنسان بقوى الكون الظاهرة والخافية.
- أنها تبث الثقة والطمأنينة في الإنسان، وتمنحه القوة لمواجهة القوى الإلحادية، والأوضاع الباطلة. .
- أنها توضح للإنسان غايته، واتجاهه، وطريقه. .
- أنها تجمع للإنسان طاقاته وقواه، وتدفعها في اتجاه الغاية. .
- أنها تقدم للإنسان الحل لمشكلاته جميعها على امتداد الأزمنة والأمكنة. .
- أنها تقدم الحلول ومعها المؤيدات لتنفيذها والإبقاء عليها. .
- أنها تتسع لكل أنواع النشاط الإنساني، وتربط بين المنطق والواقع، والمادة والروح. .

إنها عقيدة استعلاء من أخص خصائصها: أنها تبعث في روح المؤمن بها الإحساس بالعزة من غير كبر، وروح الثقة في غير اغترار، وشعور الاطمئنان في غير تواكل. . حقيقة أساسية من حقائق الوجود. وهي في ذاتها كفيلة بتعديل القيم والموازين، وتعديل الحكم والتقدير، وتعديل المنهج والسلوك، وتعديل الوسائل والأسباب. . ويكفي أن تستقر هذه العقيدة في قلب الإنسان المؤمن، لتقف به أمام الدنيا كلها بمن فيها، وما فيها، عزيزاً كريماً. . ومن يتأمل العقيدة الإسلامية ويتدبر ما جاءت به من مفاهيم، تناولت معضلات الحياة. إن من يتأمل ذلك يحس بالاطمئنان، ويتخلص من الحيرة التي تواجه كثيراً من المفكرين. وقد هيأ الله للعقيدة الإسلامية الاعتماد على دعائم ثابتة وأصيلة، منها بديهية العقل، وصحة الدليل، ومطابقة حقائق الوجود. . فحين يقول الله تعالى: «أفي الله شك فاطر السموات والأرض»[1]. . فإنه يوقظ بذلك بديهية الشعور الإنساني، ويستثير مكامن الفطرة القويمة. . وحين يقول: «أم خلقوا من غير شيء أم هم الخالقون أم

(١) سورة إبراهيم الآية رقم ١٠. .

خلقوا السموات والأرض . . »[1] فإنه يدعو إلى النظر في الدليل، ويحث على التفكير في أسرار هذا الوجود . .

والعقاد المفكر في كل ذلك يقرر: «الحقيقة التي أثبتتها مئات السنين الحافلة بالأحداث والخطوب والمحن، حقيقة أن العقيدة الإسلامية هي العقيدة الشاملة، والعقيدة المثلى للإنسان والمجتمع، رعاية للروح والجسد، وعمل للدنيا والآخرة، وجهاد في السلم والحرب، ودستور للحاكم وللمحكوم، وتنظيم للعلاقات والصلات الاجتماعية بين الأفراد والأمم، على غير ما يمكن أن يكون التنظيم»[2] . .

وإن جماعة المسلمين لا يستغنون عن عقيدة، وأنهم لا يصطفون لأنفسهم عقيدة ميسرة سمحة خيراً لهم مما اعتقدوه[3] . .

ويؤمن العقاد إيماناً راسخاً: بأن الحقائق الدينية هي أعظم الحقائق وأجلها شأناً في الكون والحياة والوجود كله . . ويوازي ذلك إيمان العقاد بأن العقيدة الدينية الصحيحة، هي أشرف العقائد وأخطرها في تواريخ الإنسان جميعها . . ومصدر هذا الإيمان عند العقاد عدة عوامل وعلامات ملحوظة في كتاباته المختلفة ومسيرة حياته . . منها فهمه للمادة، فحقيقتها عنده ليست المظهر المحسوس الذي تلمسه الحواس أو تراه، بل هي: امتداد وحركة انتهت في تقديرات العلماء إلى كهارب وطاقة، ثم إلى حسابات عقلية غير منظورة . . وعلى سبيل المثال لم يصل العلم الحديث بعد إلى معرفة كنه الأثير والجاذبية . . وإذن فإن المظاهر المادية ومهما كان دورها ليست الحقيقة الكبرى[4] . .

---

(١) سورة الطور، الآية رقم ٣٥، ٣٦ . .

(٢) العقاد «المجموعة الكاملة لمؤلفات العقاد» ط دار الكتاب اللبناني .

(٣) المصدر السابق .

(٤) الأستاذ عبد العزيز مصطفى «العقيدة الدينية» مجلة الضياء ص ٦٠، ع ٧ السنة الثانية .

يقول العقاد: محاولات الإنسان في سبيل الدين أشق وأطول من محاولاته في سبيل العلوم والصناعات، لأن حقيقة الكون الكبرى أشق مطلباً، وأطول طريقاً، من حقيقة هذه الأشياء المتفرقة التي يعالجها العلم تارة، والصناعات تارة أخرى[1]. .

ويرى العقاد: أن الحواس الجسدية لا تحيط بكل ما تحسه العيون والأنوف والآذان، فبعض الحيوان يستنشق الرائحة على بعد أميال وهي كالعدم في أنف حيوان آخر. . ولو كانت منه على مدى قراريط، وبعض الأصوات تلتقطها بالآلات من وراء البحار والقفار، وقد كان الظن قبل العصر الحاضر أن الصوت عدم على مدى البصر القريب. . ومن زعم أن «الموجود» هو ما تناوله الحس دون غيره، كذبه الحس نفسه، وقامت الحجة عليه من العيون والأنوف والآذان فضلاً عن البصائر والعقول[2]. ومن التعليلات العميقة عند العقاد، والدالة على إيمانه بالعقيدة الدينية، وبأنها أهم وأعرق وأصل العقائد في النفس الإنسانية، بعض المؤشرات والتي منها: إيمان العقاد بالملكات النفسانية وبالشعور على البعد. . فهو يرى أن هذه الملكة أغنى الملكات وأثبتها، وأن التجارب والشواهد المتواترة أثبتتها إثباتاً لا شك فيه. . ويشير العقاد في كتابه «عبقرية عمر» إلى أن الخليفة عمر كان على حظ عظيم من هذه الملكة النفسانية[3]. . ويقابل إيمان العقاد بالعوامل النفسية ثورته على الماديين. . فهم يخطئون خطأ كبيراً، ويضلون ضلالاً بعيداً حين يظنون بأن شرط الوجود هو ما يصل إلى الحواس، أو أن ما لا يصل إلى الأنظار أو ما لا تدركه الأسماع معدوم. .

ويعالج العقاد قياساً على هذا مسألة «الوجود والعدم» بفهم عميق،

---

(١) العقاد «الفلسفة الإسلامية» المجلد التاسع ص ١٩ ط دار الكتاب اللبناني. بيروت. .

(٢) العقاد الفلسفة الإسلامية مجلد رقم ٩ ص ٣١ ط دار الكتاب اللبناني.

(٣) العقاد عبقرية عمر ص ٣٩٥ من المجلد رقم ١ من المجموعة الكاملة لمؤلفات العقاد ط دار الكتاب اللبناني.

وبصيرة صادقة، وفلسفة واعية.. فهو يرى: أن زوال العدم أهم وألزم صفات الوجود، ولا يتطلب زوال العدم كثافة مادية تتمثل للحواس.. فقد انتهت المادة إلى تقديرات لحركتها تدخل في طبيعة المعقولات.. ويذكر العقاد إلى أن الوعي الباطن لدى الإنسان كان أسرع من الحواس..

وكل الموجودات تخضع لاحتمالات عقلية ثلاثة: إما أن يكون وجودها مستحيلاً أو واجباً أو ممكناً..

واستحالة وجود الممكن مرفوضة عقلاً نظراً لوجوده، ووجوب الممكن مرفوض عقلاً لأن الواجب له الوجود، ووجوده من ذاته، وما بالذات لا يزول، فلا يطرأ عليه عدم. والممكنات يطرأ عليها العدم..

ومن هنا نرى أنفسنا بوجود الممكن أمام ضرورة الإيمان بوجود واجب الوجود..

ومن الواضح أن جملة الممكنات الموجودة ممكنة بداهة، والعقل البدهي يسلم بأن كل ممكن الوجود محتاج إلى سبب يعطيه الوجود، وجملة الكائنات الموجودة محتاجة لتمامها إلى موجد لها. فإذا كان موجد الممكنات هو عين الممكنات.. وقعنا في محال لأنه يترتب عليه أن الممكن أوجد الممكن أي يستلزم عليه تقدم الشيء على نفسه.. ومن هنا وجب أن يكون السبب الذي وراء جملة الممكنات موجوداً ليس بممكن بل واجب الوجود لذاته[1]..

والواجب ما تقتضي ذاته وجوده اقتضاء تاماً، أو ما يستغني في وجوده الفعلي عن غيره.. وهو مرادف للضروري، إلا أنه يطلق في بعض الأحايين على ما هو أخص من الضروري. كما في قول ابن سينا: أن الواجب والممتنع متفقان في معنى الضرورة فذاك ضروري في الوجود، وذا ضروري

(١) الدكتور صابر طعمة «العقيدة والفطرة في الإسلام» ١٨٧ ط: دار الجيل بيروت.

في العدم «النجاة». . والواجب الوجود هو الذي يكون وجوده من ذاته، ولا يحتاج إلى شيء أصلاً «تعريفات الجرجاني» قال ابن سينا: الموجود الواجب الوجود هو: الذي لا يمكن أن يكون وجوده من غيره، أو يكون وجوده لسواه إلا فائضاً عن وجوده «رسالة الحدود». . وقال أيضاً: «إن الواجب الوجود هو الموجود الذي متى فرض غير موجود عرض منه محال. وأن الممكن الوجود هو الذي متى فرض غير موجود أو موجوداً، لم يعرض منه محال. والواجب الوجود هو الضروري الوجود، والممكن الوجود هو لذي لا ضرورة فيه بوجه، أي لا في وجوده ولا في عدمه[1]. .

وهناك نتائج انتهى إليها العقاد في بحثه عن الحقيقة في العقيدة الدينية، وعن موقع الإنسان من الوجود، أو عن موقع المخلوق من الخالق «واجب الوجود» كما كان يعبر القدماء من علماء التوحيد. .

النتيجة الأولى: أن انتقال الإنسان من عثرات الجهالة إلى الإيمان بعقيدة التوحيد، جاء موافقاً للمنطق السليم، والتصور العقلي السليم، في تاريخ الإنسان، وطبيعة حياة الإنسان، ولم يكن من المعقول، ولا من الجائز الممكن أن يصل الإنسان إلى معرفة الحقيقة الكبرى دفعة واحدة. وشواهد الحياة تدلنا على أن الإنسان لم يعرف حقائق احتياجاته المادية والصناعات والعلوم في حياته اليومية، إلا بعد دهور ودهور. . ولم يزل الإنسان يكتشف من حقائق المادة ما كان خافياً عنه بالأمس. . فإذا كان هذا حال الإنسان في شئون حياته المادية، فكيف بالتعرف على الحقيقة الأبدية[2]. .

وإن التوحيد هو أشرف العقائد الإلٓهية وأجدرها بالإنسان في أرفع حالاته العقلية والخلقية. . ولكن الإنسان لم يصل إلى التوحيد دفعة واحدة. ولم يفهمه على وجهه الأقوم عندما وصل إليه. بل تعثر في سعيه، وأخطأ في

---

(١) الدكتور جميل صليبيا «المعجم الفلسفي» الجزء الثاني ص ٥٤١ دار الكتاب اللبناني. .
(٢) الأستاذ عبد العزيز مصطفى «العقيدة الدينية» الضياء ص ٦٢ دبي.

وعيه، ولم يزل مقيداً بأطوار الاجتماع، وحدود المعرفة عصراً بعد عصر، وحالاً بعد حال، فلم يلهم من هذه العقيدة إلا بمقدار ما يفهم. ولم يهتد إلى خطوة جديدة فيها إلا بعد تمهيد أسبابها وتثبيت مقدماتها، فكان الإيمان مساوقاً للخلق والعرفان[1]. .

والنتيجة الثانية: التي يرتضيها العقل ويتطلبها الضمير أن الإله الأحد «ذات» ولا يسوغ في العقل أن يراه غير ذلك. .

والنتيجة الثالثة: هي أن الدين أصدق حقيقة فضلاً عن أنه أصبح عقيدة والعقيدة الدينية أكبر وأجل وأخطر من العقل والفلسفة. . وليس ما يمنع من أن يعمل الإنسان عقله وتفكيره في مخلوقات الله متأملاً حكمته وعظمته وقدرته. . فالتفكير فريضة بنص القرآن الكريم، وهي فريضة إسلامية نلحظها من آيات الكتاب الكريم، حيث الخطاب للذين يعقلون، والذين يفقهون، والذين يتفكرون، والذين يعلمون[2]. .

والقرآن الكريم لا يذكر العقل إلا في مقام التعظيم والتنبيه إلى وجوب العمل به والرجوع إليه، ولا تأتي الإشارة إليه عارضة ولا مقتضبة في سياق الآية. بل هي تأتي في كل موضع من مواضعها مؤكدة جازمة باللفظ والدلالة، وتتكرر في كل معرض من معارض الأمر والنهي التي يُحَثُّ فيها المؤمن على تحكيم عقله، أو يلام فيها المنكر على إهمال عقله، وقبول الحجر عليه. . ولا يأتي تكرار الإشارة إلى العقل بمعنى واحد من معانيه التي يشرحها النفسانيون من أصحاب العلوم الحديثة. . بل هي تشمل وظائف الإنسان العقلية على اختلاف أعمالها وخصائصها، وتتعمد التفرقة بين هذه الوظائف والخصائص في مواطن الخطاب ومناسباته. فلا ينحصر خطاب العقل في العقل الوازع، ولا في العقد المدرك، ولا في العقل الذي يناط به

(١) العقاد «المجموعة الكاملة لأعمال العقاد» المجلد ٩ ص ٢٨٦، دار الكتاب اللبناني. .
(٢) الأستاذ عبد العزيز مصطفى «العقيدة الدينية» الضياء ص ٦٤ ع ٧ دبي. .

التأمل الصادق، والحكم الصحيح. بل يعم الخطاب في الآيات القرآنية كل ما يتسع له الذهن الإنساني من خاصة أو وظيفة[1]..

ويرى الفيلسوف العقاد: أن الإيمان بالله لا يتوقف على دور العقل، لأن الإنسان يعيش في الكون بكل ما له من عقل وحواس.. ثم إن العقل قادر على التمييز والتفرقة بين الخير والشر، والحق والباطل.. فإذا كان العقل قاصراً على الإيمان بالكمال المطلق. فهناك مع العقل «الوعي الديني» وإحساس الضمير، وإيمان القلب، بأن الله موجود وأنه أحد، وأنه الكمال المطلق..

ويفند العقاد فلسفة «أوجست كونت» فيما يتعلق بإيمان العقل والضمير.. يرى «كونت»: أن الإنسان يتطور من الدين إلى الفلسفة، إلى العلم الوضعي[2]. ثم لا يبقى للبشر غير العلم الوضعي الذي يعتمد على التجربة والاستقراء. فلا يستطيع البشر أن يدركوا شيئاً من المدركات إلا عن طريق المقابلة والتجربة والتحليل العلمي». ويرى «كونت»: أن العقل الإنساني يعجز عن إدراك المسائل الغيبية لأنها من وراء أمد العقول، وأن الدين حاجة إنسانية ليس إلا[3]..

وأوجست كونت أمام الفلسفة الوضعية يقول: «أن البشر يتقدمون من طور الدين إلى طور الفلسفة، إلى طور العلم الوضعي.. ثم يعتمدون على هذا العلم وحده في كل معرفة يدركونها، ولا وسيلة إلى الإدراك غير التجربة

---

(١) العقاد «المجموعة الكاملة لأعمال العقاد» المجلد الخامس ص ٢٨٤ ط: دار الكتاب اللبناني..

(٢) الوضعية من المذاهب التجريبية التي لا تعترف إلا بالواقع المحسوس، فهي ترد المعرفة ألى التجربة، وترفض المفاهيم الميتافيزيقية العامة وترجح تسمية هذا المذهب بالوضعية إلى «أوجست كونت ١٧٩٨ - ١٨٥٧ م» وقد مهد لهذا الاتجاه في الفلسفة دافيد هيوم ١٧١١ - ١٧٧٦ م.

(٣) الأستاذ عبد العزيز مصطفى «فلسفة العقاد» الضياء ص ٦٣ ع ٧ السنة ٢ دبي..

والمقابلة والاستقراء. ومهما يجهد العقل فلن يصل إلى حقيقة بغير هذه الوسيلة. فإدراك المسائل الغيبية من وراء أمد العقول، وقد تستغني العقول عن إدراكها، لأنها لا تغير حياتها على هذه الأرض، وهي حياة قائمة على التجارب في حدود المعلوم من القوانين والنواميس، وليس أمامنا غاية مثالية نتجه إليها بالإيمان، ونثبتها بوسائل المعرفة الميسورة غير سعادة الإنسانية، وتقديس أمثلتها العليا في الخير والحق والجمال[1]..

ويفند العقاد هذا الرأي بملاحظة مضمونها: أن «أوجست كـونت» يتجاهل الأساس الأكبر للإيمان، وهو علاقة الإنسان بالمطلق أو اللانهائية فإذا كانت الصلة بين الإنسان واللانهائية تنقطع لأن اللانهائية لا يحاط بها في العقول.. فمعنى ذلك أن «اللانهائية» لن يؤمن بها لأنها لا نهاية وأن الكمال المطلق لن يؤمن به لأنه كمال مطلق، وأن يكون السبب المستحق للإيمان هو السبب المبطل للإيمان في رأي فيلسوف العقل والتجربة.. وما كان العقل والتجربة لينكرا قولاً هو أحق بالإنكار من هذا الرأي العجيب[2]..

ولا يكتفي المفكر عباس محمود العقاد بتفنيد رأي «أوجست كونت» فيما ذهب إليه.. بل يصحح لفيلسوف العقل والتجربة فيقول: «وأصح من هذا أن يقال: أن الكمال المطلق لا يحاط به، ولكن هناك وسيلة للإيمان به غير تجارب العلوم وحدود المنطق، وقد وجدت هذه الوسيلة فعلاً، ولم يقتصر القوم فيها على أنها فرض من الفروض[3]..

والعقاد لم يقم كأي مفكر إسلامي بمهمة التوفيق بين الفلسفة والدين، ولكنه لم يدع وجهاً من أوجه النظر الديني الخالص إلا وأسبغ عليه كياناً فلسفياً قائماً بذاته.. لم يترك العقاد وجهاً نظرياً من الأوجه النظرية التي تؤيد

---

(١) العقاد «المجموعة الكاملة لمؤلفات العقاد» م ٩ ص ٢٠٣ ط دار الكتاب اللبناني.

(٢) المصدر السابق ص ٢٠٤.

(٣) المصدر السابق ص ٢٠٤.

الدين الإسلامي إلا وتشيع له، وأثره بالمعقولية والأفضلية[1]. .

وقد رأى العقاد أن يأتي بنظرية أساسية في الوجود، تصمد أمام جميع النظريات السابقة، ويعتمد عليها في تقدير اتجاهه الأصيل بين الفلسفات العالمية. لأنه أحس منذ زمن بعيد أن موضوع الفلسفة هو: (الوجود ومسائله الأبدية) وهذا كما يقول العقاد شيء ومعارف الناس عن الموجودات شيء آخر. فمسائل الوجود الأبدية باقية بعد مسائل العلم القديم، ومسائل العلم الحديث على السواء ولا يزال فلاسفة اليوم حيث كان فلاسفة الأمس في هذا الموضوع الخالد المتجدد. موضوع الوجود الذي لا يغيره تغير الآراء في الموجودات. .

وقد تبين للعقاد بهذا الصدد: أن العقيدة الدينية هي أقرب الفلسفات إلى المعقول. وليس قصارى الأمر فيها أنها أمر تصديق وإيمان. . بل أحس العقاد عندما انتهى من كتابه عن الفيلسوف الإسلامي «ابن سينا»: أنه لا بد من وقفة في كل تفسير للوجود، وأن وقفة المؤمن أصح من وقفات الفلاسفة في النهاية. . لماذا؟. .

يقول العقاد مجيباً على هذا السؤال: أن الفرق بين الفلسفة الإلٓهية والفلسفة المادية في هذا. . أن الفلسفة الإلٓهية لم تغلق الباب، ولم تختم الاشكال بإقرار الاشكال. . وتركت الباب مفتوحاً لمن يبتغي الوصول من طريق التأمل أو طريق الرياضة الروحية، أو طريق الاستشراق للكشف والإلهام[2]. .

والدكتور عبد الفتاح الديدي في كتابه «الاتجاهات المعاصرة» يذكر: أن المشكلة التي عاناها العقاد بفكره المنطقي العتيد. هي كيف يظهر الوجود

---

(١) الدكتور عبد الفتاح الديدي «الاتجاهات المعاصرة في الفلسفة» ص ٣٢٧ ط دار القومية. القاهرة. .

(٢) العقاد «الفلسفة الإسلامية» م ٩ ص ٣٠٨ ط دار الكتاب اللبناني. .

أولاً؟ . . وكيف يتم تماس المعقولات والماديات ثانياً؟ . .

إن الدين يفترض حدوث العالم، ويفترض خلق الله لهذا العالم عن قصد وتدبير. . فالوجود من هذه الناحية يتصف بالحتمية. . أعني أنه إذا كان الله قد خلق العالم فهو لم يخلقه للتسلية، ولم يخلقه بالصدفة، وإنما خلقه قصداً لحكمة أزلية. .

هذا الوجود الذي نعيش فيه وجود حتمي يتصف بالجزم والضرورة، ليس هذا الوجود عرضاً من الأعراض السطحية. وليس حدثاً من الأحداث العارضة إنما هو وجود ضروري جزمي لم يأت عبثاً، ولم يصدر عن الصدفة، ولم ينتج عن ظروف جزئية. . الوجود المطلق ليس مجرد عارض من العوارض الطارئة لأسباب مؤقتة. **والدين يقرر هذا كله ولا يقبل أي حل آخر** ولكنه يضع في نفس الوقت نظرية أخرى تتعارض في جوهرها مع أصل هذه النظرية الحتمية. . إن الوجود مدبر وضروري وحتمي ومتصل في إطار النظام الموضوع. ولكن تغشاه مع ذلك ظروف استثنائية تفسد الحتمية وتوجد مجالاً كبيراً لنفاذ الاختلال إلى جوهر النظام الحتمي القائم. . فكل حديد يتمدد بالحرارة. . وهذا هو النظام الأبدي السرمدي. ولكن هذا لا يمنع أن يأتي ولي من أولياء الله فيخرم هذا النظام القائم، ويقرب الحديد من النار فينكمش بين أصابعه. . أو بعبارة أخرى: الدين يفرض حتمية الوجود واحتمال الوجود، وفي وقت معاً. . فيثبت الدين أن الله لم يخلق الوجود عبثاً أولاً. ومن ثم فهو وجود حتمي يمضي في نظام وتدبير دائمين. . ويثبت الدين أيضاً: احتمالية الحدث حتى يترك للأنبياء فرض الإخلال بالنظام القائم، داخل الوجود، والمفروض عليه، فلا بد أن يكون الوجود عرضياً احتمالياً لتدخل الإرادة الإلٓهية من حين إلى حين، فيما لا يتفق مع قوانين الوجود الثابتة. . فإذا قال القرآن الكريم: ﴿سبحان الذي أسرى بعبده ليلاً من المسجد الحرام إلى المسجد الأقصى﴾ كان التفسير قابلاً للاستجابة، لمثل هذه الأحداث، وتبرير الوقائع التي تتعارض مع قوانين الكثافة والزمان

والمكان والجاذبية فالـدين يثبت الاعتقاد في حتميـة الوجـود واحتماليتـه معاً[1]. .

ولقد فطن العقاد، لحتمية الوجود واحتماليته، وهو يلخص مشكلات الفلسفة الإسلامية، في المسائل الأربع: وجود العالم، وجود النفس، وجود الشر، حرية الإنسان[2]. . فقال: يسألون: كيف وجد العالم؟ هل وجد بعد أن لم يكن؟. . وبعبارة أقرب: هل هو حادث من العدم؟ فإذا كان حادثاً من العدم. . فأين محل العدم مع وجود الله جل وعلا وهو كلي الوجود؟. وهل الإرادة الإلهية التي قضت بإحداثه حادثة أو قديمة[3]. وأراد العقاد بهذا أن يصف الوجود وصفاً أولياً بسيطاً يقوي به مسالك الوجود الحتمي. .

أراد العقاد أن يؤيد قصدية الوجود، وأن ينفي عنه العبث واللامعقولية، فهل الإرادة الإلهية هي التي قضت بإحداثه؟ وهل هي حادثة أو قديمة[3]؟ يجيب العقاد على ذلك بقوله: «إن الله قديم لا يتغير فليس يجوز في حقه حدوث الإرادة، لأن حدوثها إنما يكون لما هو أفضل، أو لما هو مفضول، وكلاهما ممتنع بالنسبة إلى الله»[4]. .

ولكن إذا لم نفترض وجود الموجود وجوداً إرادياً فكيف تكون المادة قوة عمياء، منذ الأزل، ثم يطرد التقدم فيها من هذه الحركة العمياء إلى حركة النبات، ثم حركة الحيوان، ثم حركة العقل في الحيوان عند بلوغه مرتبة الإنسان؟. .

أيسمى هذا تقدماً مطرداً بغير هداية في عقل سابق؟. .

---

(١) الدكتور عبد الفتاح الديدي «الاتجاهات المعاصرة في الفلسفة» ص ٣٣٠ ط الدار القومية.

(٢) العقاد «المجموعة الكاملة لمؤلفات العقاد» المجلد ٩ ص ٣٠٨ ط دار الكتاب اللبناني.

(٣) المصدر السابق ص ٣٠٩.

(٤) المصدر نفسه ص ٣٠٩.

أم ننكر أنه تقدم مطرد، لنهرب من القول بسبق العقل والحياة؟ إن فاقد الشيء لا يعطيه ـ كما قال الأولون ـ وقد كانت شفاعة الماديين إذا أنكروا العقل الخالق، أن يقفوا عند المحسوسات، وأن يحلوا المشكلات التي لا يحلها العقليون والإلّهيون.. أما أن يجعلوا للمشكلة حلاً، وأن يستبيحوا لأنفسهم مجاوزة المحسوسات، ليقولوا بالدورات الأبدية، والفروض المستغربة، فذلك غير مفهوم إلا على وجه واحد، وهو أن الغرض الهبوط كلما أمكن الهبوط. والقول بالمادة أهبط من القول بالعقل، فلنقل إذن بالمادة ولو تطوحنا في المغيبات التي لا يقوم عليها دليل، وبدأنا الحل بالأضداد التي هي نهاية الأشكال[1]..

حقاً لماذا كل هذا الهروب من تقرير وجود العقل قبل المادة، إذا كان تقرير وجود المادة قبل العقل يصل بنا إلى هذه الإحالات، ويلجئنا في أول خطوة إلى التسليم بالأضداد؟..

وهنا يتعامل العقاد مع نفسه تعاملاً فلسفياً، وهو كما رأينا ينظر في الأمر من جميع وجوهه، ويريد أن يحسم فيه.. فهل يأتي الحل الذي يضعه فلسفياً في جملته وتفصيله. أم يأتي مجرد تشبع ديني بسيط؟.. هل يقدم العقاد على النظر في أخطر مسألة من مسائل ما وراء الطبيعة[2] بالأسلوب الذاتي. أم بالأسلوب الموضوعي؟..

هل يضع العقاد الفيلسوف، جوهر فكره في قالب مثالي. أم في قالب موضوعي؟.

(١) العقاد «المجموعة الكاملة لمؤلفات العقاد» ص ٣٠٨ المجلد التاسع ط دار الكتاب اللبناني..

(٢) علم ما بعد الطبيعة هو الاسم الذي نطلقه اليوم على مقالات أرسطو المخصوصة بالفلسفة الأولى سميت بهذا الاسم، لأن «أندرونيقوس» الرودسي الذي جمع كتب أرسطو في القرن الأول قبل الميلاد وضع الفلسفة الأولى في ترتيب هذه الكتب بعد العلم الطبيعي «المعجم الفلسفي».

يجيب الدكتور عبد الفتاح الديدي عن هذه التساؤلات بقوله: «لا بد أن يجتاز العقاد مذاهب المادة، ولا بد أن يتخطى العقاد تصورات الواقعية[1]، تلزمه لذلك من ثم حقيقة أولية وأولى في آن معاً.. وأن تكون هذه الحقيقة غنية عن الإثبات. ينبغي أن تتوافر لديه الكلمة التي تحمل بساطتها وجوهريتها وإطلاقها في وقت واحد.. لا بد له من عبارة بمثابة البديهية[2] التي لا تحتاج إلى دليل، ولا تحتوي مع ذلك على أية عملية منطقية تركيبية أو ذهنية[3]..

ويرد على خاطر فيلسوفنا العقاد تعبير «الأنا أفكر» أو الكوجيتو الديكارتي. والكوجيتو الديكارتي اشتهر به «ديكارت»[4]. وهو من أقطاب الفلاسفة العقليين، ومؤسس النهضة الفلسفية في أوربا.. بدأ فلسفته بالشك.. الشك الجارف العاصف. لأن الأفكار متضاربة، فهي إذن في معرض الخطأ والإحساسات خداعة في كثير من الأحايين، فهي أيضاً ساقطة

(١) الواقعية: مذهب من يقول: أن الوجود مستقل عن معرفتنا الفعلية به لأن الوجود غير الإدراك. والواقعية مذهب من يرى أن الوجود بطبيعته شيء آخر غير الفكر «المعجم الفلسفي».

(٢) البديهيات: قضايا عامة شديدة العموم يصنعها العقل ويسلم بصدقها ولا يستطيع البرهنة عليها، وليس للبديهيات صفة الضرورة المنطقية، ونستخدم البديهيات كمقدمات لاستنباط النتائج التي تترتب عليها «محاضرات في مناهج البحث» للأستاذ محمد خليل هراس. وفي المعجم الفلسفي لجميل صليبا «أن البديهية قضية صادقة بذاتها، يجزم بها العقل من دون برهان وجمعها بديهيات كقولنا: الكل أعظم من الجزء. وقد سميت بالبديهيات لأن الذهن يلحق محمول القضية بموضوعها من دون توسط شيء آخر».

(٣) الذهنية نسبة إلى الذهن. ويطلق على كل ما له صلة بالذهن في مظهره الوظيفي أو في مضمونه ودلالته. والذهن قوة للنفس معدة لاكتساب الآراء أو قوة نفسانية يحصل بها التميز بين الأمور الحسنة والقبيحة.

(٤) ديكارت (١٥٩٦ - ١٦٥٠ م) أبو الفلسفة الحديثة. وأهم مؤلفاته المقال عن المنهج والتأملات ومبادىء الفلسفة.

من الحساب.. وبهذا أو ذاك تثور عاصفة الشك فتقتلع العالم المادي والمعنوي معاً، ما دام الطريق إليها هو الفكر والإحساس. ويؤكد ديكارت على ضرورة هذا الشك المطلق، ويدلل على منطقيته بأن من الجائز أن يكون الإنسان واقعاً في رحمة قوة تهيمن على وجوده وعقله.. وتحاول خداعه وتضليله، فتوحي إليه بأفكار مقلوبة عن الواقع، وإدراكات خاطئة. ومهما كانت هذه الأفكار والإدراكات واضحة، فلا نستطيع استبعاد هذا الفرض الذي يضطرنا إلى اتخاذ الشك مذهباً مطرداً.. ولكن ديكارت يستثني حقيقة واحدة، تصمد في وجه العاصفة ولا تقوى على زعزعتها تيارات الشك وهي «فكره» فإنه حقيقة واقعة لا شك فيها، ولا يزيدها الشك إلا ثباتاً ووضوحاً.. لأن الشك ليس إلا لوناً من ألوان الفكر، وحتى تلك القوة الخداعة لو كان لها وجود فهي لا تستطيع أن تخدعنا في إيماننا بهذا الفكر لأنها إنما تخدعنا عن طريق الإيحاء بالتفكير الخاطىء.. ومعنى ذلك: أن التفكير حقيقة ثابتة على كل حال، سواء كانت مسألة الفكر الإنساني مسألة خداع وتضليل. أم مسألة فهم وتحقيق.. وتكون هذه الحقيقة في فلسفة «ديكارت» حجر الزاوية، ونقطة الانطلاق لليقين الفلسفي الذي حاول أن يخرج به من التصور إلى الوجود، ومن الذاتية إلى الموضوعية.. بل حاول أن يثبت عن طريق تلك الحقيقة الذات والموضوع معاً.. فبدأ بذاته، واستدل على وجودها بتلك الحقيقة قائلاً: «أنا أفكر فأنا موجود»[1].. ويثبت ديكارت بهذه الجملة وجود الذات العاقلة الذي لا يحتمل الشك.. والعقاد يشير إلى هذا الأنا أفكر الديكارتي أو ما نسميه في الفلسفة بالكوجيتو في عرض كلامه عن النفس والأنا عند ابن سيناء «وليست النفس متحيزة، ولا حالة في المتحيز، لأنها لا تنقسم بانقسام الجسم ولا تتوقف عليه.. فالمشار إليه بقولي «أنا» باق في أحوال الجسد كلها سواء في نموها أو ذبولها. وقد يكون الإنسان مدركاً

(١) ديكارت. التأملات، ترجمة الدكتور عثمان أمين ص ١٠١ ط الأنجلو المصرية.
وانظر: محمد باقر الصدر في كتاب «فلسفتنا» ص ١٠٤ ط دار الكتاب اللبناني..

للمشار إليه بقولي «أنا» حالما يكون غافلاً عن جميع أعضائه. والآنية لا تتوقف على حقيقة خارجية ولا على شعور بالأعضاء الجسدية. فابن سينا في إثبات وجود النفس على هذه الصورة سابق للفيلسوف الفرنسي «ديكارت» الذي يبطل الشك في الوجود بقوله: «أنا أفكر أنا موجود» ويعتبر هذه الحقيقة أولى الحقائق الغنية عن الإثبات. وهو سابق له بالقول بأن الإيجاد فيض دائم من قدرة الله، فلا تدوم للموجود صفة الوجود بمجرد إيجاده بل يكسبها على التجدد وعلى الدوام»[1].

وهذا الكلام من العقاد ذو أهمية من جوانب عديدة:

أولها: أنه بمثابة مدار يدور حوله الفكر العقادي في تلك الفترة المتصلة، بعد الحرب العالمية الثانية..

وثانيها: أن العقاد هنا يرى ما في هذه الحقيقة من إثبات للنفس، وهو بغنى عن ذلك حين يشتغل بالنظر في الوجود ذاته..

وثالثها: أن العقاد يقرر حقيقة «الكوجيتو» على نحو معين، حين يقول: «أنا أفكر أنا موجود» فيلاحظ بذلك ضرورة انتزاع أي عملية منطقية سوى التعادل المعنوي في غير قياس أو برهان بين أنا أفكر، وبين أنا موجود، فالشائع أن هذه العبارة تقال على نحو مألوف هو: [أنا أفكر فأنا إذن موجود]. ولكن هذا التركيب يضيع البداهة في التعبير الأولى، ويجعلها شبيهة بالاستدلال. لذلك يحرص العقاد على كتابتها على هذا النحو: «أنا أفكر أنا موجود»[2] فالكوجيتو الديكارتي يستمد حقيقته من الكيان الذاتي للإنسان.. أما مصادر العقاد في وجود الإرادة فهي أولية.. على نحو أولية الحياة والوجود معاً.. **وأن الكوجيتو الديكارتي يتخطى الوجود من أجل العودة لإثباته من جديد عن طريق** وجود الذات اليقيني.. أما العقاد فيكتشف بديهية الوجود

---

(١) العقاد «المجموعة الكاملة لمؤلفات العقاد». المجلد التاسع ص ٣٣٨ ط دار الكتاب اللبناني.

(٢) عبد الفتاح الديدي «الاتجاهات المعاصرة في الفلسفة» ص ٣٣١ ط الدار القومية.

مجرد الوجود، كمعنى من معاني الإرادة الممتدة في الموجود أي موجود. . الموجود الموضوعي كالمرئيات والمدركات. أو الموجود الذاتي كالجماعة والأفراد[1]. . ومن الوجود بالمعنى الأعم الأشمل، يستلهم العقاد معنى الإرادة المنبثقة. ومن الإرادة ينتقل العقاد إلى بطن الحقائق الذاتية والموضوعية على السواء، ومن حقيقة الإرادة الذاتية يكشف النوع، وفي إطار النوع يحدد اتجاه التاريخ، وفي حدود التاريخ يلتمس بواعث الفرد وحرياته وتبعاته[2]. .

ويود العقاد أن يضع حقيقة أولى لا تحتاج إلى أي إثبات أو تدليل، وتقوم بنفسها كحقيقة في غير حاجة إلى برهان. . ولكن حقيقة العقاد يجب أن تكون موضوعية لا ذاتية، وأن تكون واقعية لا مثالية، وأن تكون إثباتاً لعالم الوجود، لا لعالم النفس. . يجب أن نبعد كل الشك عن الوجود ذاته لا عن النفس، لأن الوجود إذا كان موجوداً فإن وجود ذاته يحمل معنى إرادته، ويقطع باليقين والحتمية معاً، والوجود موجود، وهذا لا شك فيه، ولا يقبل الشك بشكل من الأشكال. . لكن مجرد كون الوجود موجوداً يدل على ضياع العدم. . الوجود موجود يعادل انعدام العدم. ومن ثم أو فمن باب أولى يكون الوجود فاعلياً مريداً قاصداً، لأن الوجود يقتضي زوال العدم، والعدم لا يزول إلا بإرادة مريد. . فالوجود موجود، تعبير يعني أن ثمة إرادة إعدام للعدم. . ومجرد الوجود يهدم القول بالعبث أو بالمصادفة ويثبت الإرادة ويؤكدها. وليس الوجود والإرادة شيئين مختلفين، أو ظاهرتين منفصلتين، ترتبطان برابطة ما. . إنهما شيء واحد، يظهر لنا على نحوين مختلفين:

أحدهما مباشر، والآخر غير مباشر. الأول: حسي موضوعي. والثاني: معنوي غائي. يقول العقاد في مقدمة كتابه: «مطالعات في الكتب والحياة»:

---

(١) عبد الفتاح الديدي «عبقرية العقاد» ص ٣٠٦ ط الدار القومية.

(٢) المصدر السابق ص ٣٠٦.

«إنني أعجب لفهم حقائق الأشياء على ذلك الوجه الذي يجعل العالم المادي مناقضاً للعالم الروحي، كأنهما عالمان منفصلان في فضائين منعزلين. فالصواب عندي أن العالم كله قوى من طبيعة الروح التي نتصورها.. وما الفرق بين الظاهر والباطن منها إلا في طريقة الإدراك واستعداد الحواس»[1]..

فالعقاد اكتشف في فلسفة عميقة أن الموجود موجود، فالعدم معدوم.. أراد الوجود أن يكون فانتفى العدم. أو ظهر الوجود فكان ظهوره بمثابة إرادة لإعدام العدم، مجرد الوجود يعني إرادة إعدام العدم، ومجرد الاستجابة هي دليل الإرادة[2].. فالوجود عند العقاد مجرد الوجود إرادة، لأنه وجود في ضرورات وأحكام تبتعث تلقائياً الإرادة. وما يسميه العقاد الحياة هو الإرادة والوجود هو الإرادة، وإلا لامتنع وجود الوجود نفسه.. إن الوجود هو إرادة إفناء العدم والقضاء عليه. إن الوجود ذاته يحمل في ذاته إرادة منع العدم. والوجود بغير الإرادة لا تفهم معه الضرورات والقيود والأحكام[3]..

يقول العقاد: «إنما الذي يجمل بنا أن نفهمه أن قيود الضرورة هي مسبار ما في النفوس من جوهر الحرية الصحيحة، كما أن القيود التي تثقل بها أعضاء البهلوان الماهر هي مسبار مهارته وقدرته على الخطران والوثب واللعب»..

وسبق هذا أن أشار العقاد في مقدمة «المراجعات»: إلى حقيقة الإرادة فقال: «إن الكون كله والحياة ـ وهي أعم من الكون في نظري ـ والفن ومناظر الأرض والسماء.. كل أولئك مظهر للتآلف أو للتنازع بين الحرية والضرورة، أو بين الجمال والمنفعة، أو بين الروح والمادة، أو بين أفراح الفن وأحزانه..

---

(١) العقاد. «مطالعات في الكتب والحياة» المقدمة. دار الكتاب العربي. بيروت.

(٢) الديدي. عبقرية العقاد ص ٢٠٦ ط الدار القومية.

(٣) المصدر السابق ص ٢٠٧.

قوى مطلقة، وقوانين تحكم هذه القوى المطلقة. . وكلما ائتلفت القوى والقوانين اقتربت من السمة الفنية والنظام الجميل الذي يبين بالمادة صفاء الروح، ويسبر بالقيود أغوار الحرية»[1].

ومن هنا ندرك أن العقاد يعمل في فلسفته على أن يستشف بالوجود بديهية الإرادة. . ولهذا السبب نرى العقاد يمضي في توضيح فلسفته قائلاً: «وهكذا فلتكن الحياة، وعلى هذا المعنى فلنفهم ضروراتها وقوانينها فما الضرورات والقوانين إلا القالب الذي تحصر فيه الحياة عند صبها وصياغتها ليكون لها حيز ممدود. وإلا فتصور عالماً لا موانع فيه، ولا أثقال. ثم انظر ماذا لعله يكون؟. . إنه لا يكون إلا فضاء بغير فاصل أو هيولى بغير تكوين، وسبيلنا بعد إذ عرفنا هذا أن نرزح بقيود الحياة ونخضع لها، أو أن نحملها معنا، ونتعلم الجري بها، كأنها لا تعوقنا عن مرامنا. فأما إن رزحنا بها، وخضعنا لها، فقد جعلنا القيد هو الغرض والغاية، ونسينا بذلك غرض الحياة الأسمى وغايتها القصوى». .

كان الفيلسوف الفرنسي «موريس ميرلوبونتي» يقول دائماً: «إن الحب هو أن تحب لا أن تحب» حيث أن الإنسان لا يعرف إمكانيات القلوب وهي تتفتح بمحض إرادتها للاستجابة لكل البواعث والنزوات. إلا إذا رأى ذلك رؤية العين، وهو يواجه قلباً محباً عاشقاً مستجيباً، لن يذوق الحب محب لا يكون هو نفسه موضوعاً للحب، إن المحب عادة يكون شديد الوله والكلف بمن يحب، وتشغله هواجسه ووساوسه عن استطلاع باطن نفسه، واستخلاص مشاعره الذاتية. إن الحب لا أن تحب فتشغلك عواطفك عن نفسك وخاطرك. . لأن الحب أعمى كما يقولون. ولكن الحب هو أن تُحَبُّ أي أن تكون موضوعاً لحب، فترى الإشارة منك وهي تلبى عن طيب خاطر، وفي غمرة حقيقية من السعادة والشوق والفداء. . وكذلك أمر الوجود في وجوده. لأن العدم يلبى في الحال، وينعدم صاغراً. . فيكون مجرد الوجود

(١) العقاد «مطالعات في الكتب والحياة» ٢٢، ط بيروت. .

«إرادة» لانتفاء العدم. واستحالته في ذاته.. الحب هو استجابة إرادة مغايرة، والوجود هو استجابة الانتفاء العدمي.. الوجود لا يكون إلا مريداً، وإلا استحال انتفاء العدم. الوجود موجود فالعدم معدوم[1]..

ولكن أليس هذا التعبير تسجيلاً لحقيقة جزئية؟

أليس مجرد الوجود حادثاً فرعياً، أو حادثاً جزئياً، يخضع لتفسير السبب والمسبب، والعلة والمعلول؟..

أليست الفاء داخل عبارة «الوجود موجود فالعدم معدوم» هي فاء السببية؟

يجيب على هذه الاستفسارات الديدي في كتابه «الاتجاهات المعاصرة في الفلسفة» قائلاً: «لا.. لا شيء من هذا. الفاء هنا شرطية يتحقق بها شرط الحدث الأساسي.. والعقاد هو الذي يقول: «إننا نعطي الوجود ألزم لوازمه إذا قلنا: إنه غير المعدوم»[2]..

فغير المعدوم هو الشرط الذي لا يكون الوجود إلا به.. وهكذا تأخذ حقيقته صفة الإلزام المطلق، وتكون بذلك حقيقة مطلقة لا تقف عند حد التقرير الجزئي، أو الوصف العرضي.. حقيقة العقاد، التي بحث عنها، وجاء بها، حقيقة أولى، لها صفة العموم والإطلاق، لأن الوجود ينفي العدم على إطلاقه، ولا ينفي المطلق إلا مطلق»[3]..

والمطلق في علم ما بعد الطبيعة: اسم للشيء الذي لا يتوقف تصوره أو وجوده على شيء آخر غيره، أو علة وجوده نفسه.. ولذلك قيل: «إن الموجود المطلق هو الموجود في ذاته وبذاته. وهو الضروري الذي لا يلحقه

(١) الديدي «الاتجاهات المعاصرة في الفلسفة» ص ٣٣٢ ط الدار القومية.
(٢) العقاد.. آراء في الآداب والفنون ص ١٧٩ ط الهيئة المصرية للكتاب.
(٣) الديدي «الاتجاهات المعاصرة في الفلسفة» ص ٣٣٣ ط الدار القومية.

التغيير، والبريء من جميع أنحاء النقص»[1]. .

وهذه الشرطية المطلقة لا تتعارض مع بداهة الحقيقة الأولى البسيطة، لأن الشرطية المطلقة في التعبير، لا تؤدي معنى التفسير العلمي، ولا تعتمد على التركيب العقلي، بل تكتفي بتخصيص الوجود[2]. .

ويشير العقاد إلى ذلك رداً على أحد المعارضين بشأن هذه القضية الأولية، فيقول: «فالأستاذ يستغرب مثلاً قولنا: «إن الموجود غير المعدوم» ويتساءل أي معنى تفيده عبارة: غير المعدوم زيادة على الموجود؟.

أليست عبارة: غير المعدوم مرادفة لكلمة الموجود لا مفسرة لها؟. .

بل أليست كلمة موجود أوضح من عبارة «غير المعدوم»؟. .

فلو أن الأستاذ كلف نفسه أن يراجع تعريفاً واحداً من التعريفات المصطلح عليها، لاستغنى عن هذه الأسئلة وأعادها إلى نفسه ليعلم أنها لا تبطل شيئاً مما أراد إبطاله. . فتعريف الجزيرة: هو أنها قطعة من الأرض يحيط بها الماء من جميع الجهات. . فماذا نفهم من قطعة الأرض التي يحيط بها الماء إلا أنها الجزيرة؟. .

وتعريف الخط المستقيم مثلاً: هو أنه أقرب موصل بين نقطتين. فماذا نفهم من أقرب موصل بين نقطتين إلا أنه الخط المستقيم. .؟ هل تطالبني بإفهامك. ما هي النقطة قبل أن تسلم بالموصل بين النقطتين؟ هل تطالبني بتعريف الجهات حول الدائرة، أو حول المثلث، أو حول المربع، أو حول المستطيل. إذا كانت الجزيرة على شكل من هذه الأشكال؟. .

كل ما يطلب من التعريف أنه ينفي الالتباس ويحصر الصفة فإذا قلت لي ما هي مزية وصفك الموجود بغير المعدوم؟ فهذه المزية هي أننا نخرج

(١) جميل صليبيا «المعجم الفلسفي» جـ ٢ ص ٣٨٩ ط دار الكتاب اللبناني.
(٢) الديدي «الاتجاهات المعاصرة في الفلسفة» ص ٣٣٣ ط الدار القومية.

من هنا غير المحسوس، وغير المفهوم، وغير المدرك، وغير المعلوم. . فلا ننفي وجود شيء لأننا لا نحسه، أو لا نفهمه، أو لا ندركه، أو لا نعلمه. . ويصبح الموجود بذلك أعم وأكبر من أن يلتبس بالمحسوسات والمدركات والمفهومات والمعلومات. .

ولو أن الأستاذ أحسن تطبيق هذا التعريف لما استطاع أن يقول أن المكان هو العدم المطلق. فعلى طريقتنا نحن نقول: إن المكان موجود لأنه غير المعدوم. ونقيم الدليل على أنه غير معدوم. بأنه: يقاس ويحتوي الموجود. . والعدم لا يقاس ولا يحتوي الموجودات. فلا يسعك أن تقول: أن متراً مكعباً من العدم أكبر من قدم مكعبة من العدم، ولا يسعك أن تقول: العدم المطلق يحتوي جميع الموجودات[1]. .

فكلمات العقاد هذه واضحة الدلالة فيما يتعلق بالحقيقة الأولى. . «الوجود موجود فالعدم معدوم». ومدى تخصيصها، وشرطيتها، وإطلاقها. . ولكن هذا لا يمنع تأكيد الاحتمال الجزئي في احداث الوجود المفردة. . إن الحتمية الشاملة لا تمنع احتمالية الحدث، وإن قصدية الوجود لا تحول دون عرضية الأحوال الجزئية. . وهي ههنا من هذه الناحية تكون تأكيداً آخر لقدرة المعقول على ملامسة الجزئيات المادية، أو تكون دليلاً على تدخل المشيئة الإلٓهية في واقع الوجود الفعلي الخاضع للقوانين الطبيعية. . وقد صار عنصر المادة الأصيل أدل على غلبة القول بالمشيئة على القول بالحتمية المادية في العصر الحديث. .

ويخلص العقاد من إثباتاته في معارضته الحتمية المادية بقوله: «إذا كان هناك فرض أرجح في مجال المباحث العلمية الحديثة، فذلك هو الفرض الذي يعزز الإيمان بالمشيئة الإلٓهية، لأن هذا المجال قد رجع بأصل المادة

---

(١) العقاد (عود إلى مسألة العقل) مجلة الرسالة ٢ فبراير سنة ١٩٤٨ م، القاهرة. وانظر العقاد في كتاب (دين وفن وفلسفة) ط الهيئة المصرية العامة للكتاب.

كلها إلى الاختيار، ورجع بالقوانين المادية كلها إلى سلطان غير سلطان القوانين المدعاة»[1]. .

وتوصل العقاد بذلك إلى تكوين نظرية فلسفية في: «**الوجود الإرادي**» تحتم قصدية الوجود وإراديته. . ولكنها لا تنفي احتمالية الأحداث الجزئية. كذلك تتفرع نظرية العقاد في الوجود إلى نظرية فرعية في التاريخ والاجتماع، مؤداها: أن لتطور الجماعات البشرية أهدافاً، وأن للتاريخ الإنساني اتجاهاً. . ولكن لا يمنع حرية الفرد، ولا يحول دونها، وفلسفة العقاد على هذا النحو، هي «فلسفة الوجود الإرادي» والوجود مقابل للعدم، وهو بديهي. فلا يحتاج إلى تعريف إلا من حيث أنه مدلول للفظ دون آخر. فيعرف تعريفاً لفظياً، يفيد فهمه من ذلك اللفظ، لا تصوره في نفسه. . مثال ذلك: تعريف الوجود بالكون أو الثبوت، أو التحقيق، أو الحصول، أو الشيئية، أو بما به ينقسم الشيء إلى فاعل ومنفعل، وإلى حادث وقديم، أو بما به يصح أن يعلم الشيء ويخبر عنه. . فهذه كلها تعريفات لفظية أخفى من الشيء المعرف، ولا معنى لتعريف الشيء بما هو أخفى منه. . ولعلنا إذا أردنا توضيح معنى الوجود نستطيع أن نميزه عن غيره بما يلي:

١ - أن الوجود هو كون الشيء حاصلاً في نفسه، مع أنه لا يكون معلوماً لأحد، فوجوده إذن بذاته، مستقل عن كونه معلوماً. .

٢ - أن الوجود هو كون الشيء حاصلاً في التجربة، إما حاصلاً فعلياً. فيكون موضوع إدراك حسي أو وجداني، وإما حصولاً تصورياً فيكون موضوع استدلال عقلي. .

٣ - إن الوجود هو الحقيقة الواقعة الدائمة أو الحقيقة التي نعيش فيها وهو بهذا المعنى مقابل للحقيقة المجردة، والحقيقة النظرية. .

---

(١) العقاد «بين الروحانية والمادية» مجلة الرسالة ١٨ أغسطس ١٩٤٧ م، القاهرة. وانظر «العقاد في كتاب دين وفن وفلسفة» ص ١٢١ ط الهيئة المصرية العامة.

٤ - وقد يراد بالوجود مصدر وجد أو كان. . فيكون معناه الوجود الحقيقي أو الواقعي. وقد يراد به معنى أعم من ذلك. فيطلق على وجود الشيء بالشيء أو للشيء. ووجود الشيء للشيء يكون على معنيين:

الأول: وجود الشيء لغيره بأن يكون محمولاً عليه، ومستقلاً بالمفهومية عنه، كوجود الأعراض. .

والثاني: وجوده لغيره بأن يكون رابطاً بين الموضوع والمحمول، وغير مستقل بالمفهومية عنه، ويسمى وجوداً رابطياً. .

والوجود ينقسم إلى وجود خارجي، ووجود ذهني. . فالوجود الخارجي عبارة عن كون الشيء في الأعيان. وهو الوجود المادي، والوجود الذهني عبارة عن كون الشيء في الأذهان، وهو الوجود العقلي أو المنطقي[1]. .

ولا شك أن «فلسفة الوجود الإرادي» التي جاء بها الفيلسوف الكبير عباس العقاد، ضربة قاصمة لكل الفلسفات الحديثة. . فالوجود يعانق الإرادة، وتقترن الإرادة بالوجود لتمنع العبث العدمى، ولتمنع عشوية الوجود الاعتباطي. . والعقاد يريد أن يبدأ من حقيقة بديهية لا تحتاج إلى أشهاد واستدلال. . وقول العقاد: «أن الوجود موجود يستلزم في ذهنه أن العدم معدوم. فهذا الوجود من ثم مقترن بالإرادة إذا قلنا: ثمة وجود، فمعنى قولنا هذا: أن ثمة إرادة محت العدم. . «فما حاجة الإنسان إذن إلى شهادة الشهود بوجود الشيء والشيء بقضه وقضيضه موجود بين يديه»[2]. .

وحين انتقد أحد المفكرين العقاد في قوله: «إننا نعطي الوجود ألزم لوازمه إذا قلنا أنه غير المعدوم» حيث عقب على هذا التعبير العقادي قائلاً: «ذلك قول غير مستقيم ذهناً، لأن الوجود يقابله العدم، ولا يقابله المعدوم». .

---

(١) الدكتور جميل صليبيا «المعجم الفلسفي» جـ ٢ ص ٥٥٨ ط: دار الكتاب اللبناني.

(٢) العقاد «مجلة الرسالة» ع رقم ٧٣٥ الصادر في ١٩٤٧/٨/٤ م القاهرة.

أجاب العقاد: نقول: نعم.. ولكننا إذا قلنا: الشبيبة قصدنا بذلك الشبان. وإذا قلنا: العلم. قصدنا بذلك المعلومات. وإذا قلنا: هذا الوجود. قصدنا بذلك هذه الموجودات.. ومن أعجب العجب قول بعض المفكرين: إن الوجود يتوقف على إحساس من يحسونه، فهل معنى ذلك أن الشيء لا يكون موجوداً لذاته إلا إذا وجد من يحس أنه موجود[1]..؟..

وقد اهتم العقاد بنظرية «الوجود الإرادي» التي اكتشفها اكتشافاً، وتوصل إليها بعد جهد ومعاناة، ومعايشة للفلسفات المختلفة.. فانصرف إلى تثبيت نظرية «الوجود الإرادي» على أساس سابق على الوجود الذاتي. وهذا النزوع إلى اليقين الموضوعي[2]، في فلسفة العقاد، معارض لكل فلسفة تأملية أولاً.. ومعارض لكل فلسفة ذاتية مبنية على اليقين الذاتي[3]..

والعقاد في فلسفة الوجود الإرادي القائمة على اليقين الموضوعي، عارض كل فلسفة ذاتية مبنية على اليقين الذاتي.. وهو لهذا ينظر إلى الكوجيتو الديكارتي، نظرة ارتياب.. ويقول: إن قيمة الكوجيتو الديكارتي مستمدة من حقيقة الزمن الذي ظهرت فيه..

والباحث بعمق في فلسفة العقاد يجد أن نظرية الوجود الإرادي تشترع منهجاً جديداً، يخرج على كل المواقف الفلسفية.. إنها ترفض في وضوح «الوجود الآلي» المحض من جهة أنها تنكر اتخاذ الوجود الذاتي نقطة انطلاق

---

(١) العقاد كتاب «آراء في الفنون والآداب» ص ١٧٩ ط الهيئة المصرية للكتاب..

(٢) اليقين الموضوعي: هو اليقين المستند إلى أسباب تفرض نفسها على جميع العقول والمثال منه: اليقين العلمي، واليقين المنطقي. واليقين هو الاعتقاد الجازم المطابق الثابت الذي لا يزول بتشكيك المشكك، وهو حالة ذهنية تقوم على اطمئنان النفس إلى الشيء..

(٣) اليقين الذاتي: هو اليقين الذي لا يستطيع صاحبه أن ينقله إلى غيره، والمثال منه: شعور المرء بما في نفسه «المعجم الفلسفي» جـ ٢، ص ٥٨٨..

إلى مباحث ما بعد الطبيعة.. وكان «كانت»[1]. قد قسم الحقـائق إلى قسمين: حقائق الأشياء في ظواهرها، وحقائق الأشياء في ذواتها[2]..

وكما قسم «كانت» الحقائق إلى قسمين، كذلك قسم الإنسان إلى قوتين: العقل والإرادة أو الوجدان. فالعقل يدرك الأشياء في ظواهرها، والإرادة تحيط بالأشياء في ذواتها، لأنها هي من عالم هذه الذوات. ومن هنا نفهم أن موضوعات «الميتافيزيقيا» لا يمكن أن توجد فيها معرفة عقلية.. ويؤكد «كانت» استحالة التوصل فيها إلى معرفة عن طريق العقل النظري، وأن أي محاولة لإقامة معرفة ميتافيزيقية على أساس فلسفي هي محاولة فاشلة ليست لها قيمة.. ولا سبيل إلى ما وراء الطبيعة «الميتافيزيقيا» إلا من طريق «الإرادة» التي تحيط بكنه الأشياء. لأن الإدراكات العقلية الأولية ليست علوماً قائمة بنفسها ذات وجود مستقل عن التجربة. بل هي روابط تساعد على تنظيم الأشياء، ووصلها بعضها ببعض.. فالعقاد يتخذ من موقف الفيلسوف «كانت» نقطة تحليل معرفية يخلص منها إلى: أنه إذا كان لا مندوحة عن اتخاذ سبيل إلى المعرفة فلا بد من الإرادة حتى ننفذ إلى الأشياء في ذاتها، لأنها تحيط بكنه الأشياء. ولأنها هي نفسها من عالم هذه الذوات.. ويخلص من ذلك إلى قوله: «على أن «كانت» لم يفصل كل الفصل بين عالم العقل، وعـالم الإرادة، أو عالم الحقـائق اللدنية.. فـإننـا مـع اعتمـادنـا على المحسوسات والمدركات في تحصيل معارف العقل، لا نستغني عن حقيقة أولية نبني عليها هذه المعارف»[3]..

ونخرج من كل هذا بخلاصة مضمونها: أن العقاد مع تعرضه للمعرفة عند كانت لم يحتج إلى اتخاذ حقيقة أولية، أو مبدأ أساسي لليقين من غير

---

(١) عمانويل كانت (١٧٢٤ ـ ١٨٠٤ م) هو أعظم الفلاسفة الألمان كانت فلسفته مصدراً للمثالية الألمانية التي تمثلت في فلسفات كل من نيشته وشلنج وهيجل..

(٢) العقاد كتاب «المطالعات» ص **٢٥٩** ط القاهرة..

(٣) نقلاً من كتاب «عبقرية العقاد» لعبد الفتاح الديدي ص **٢٠٩** ط الدار القومية.

«الوجود الموضوعي» من حيث هو وجود. . ويوضح العقاد ذلك بقوله: «إذا قلت لي ما مزية وصفك الموجود بغير المعدوم؟. . فهذه المزية هي أننا نخرج من هنا غير المحسوس، وغير المفهوم، وغير المدرك، وغير المعلوم. . فلا ننفي وجود شيء لأننا لا نحسه، أو لا نفهمه، أو لا ندركه، أو لا نعلمه. . ويصبح الموجود بذلك أعم وأكبر من أن يلتبس بالمحسوسات والمدركات والمفهومات والمعلومات»(1). .

فالبديهية الأولية التي يشتقها العقاد من طبيعة الوجود تشبه بدائه الرياضيات. . إن الموجود غير المعدوم، تعني: أن مجرد الوجود ينتفي معه العدم. ومجرد انتفاء العدم يحمل معنى الإرادة. والوجود مجرد الوجود يقتضي رفض العدم. أي أن الوجود من حيث هو وجود يكون مريداً. . إن وصف الوجود بأنه غير المعدوم تعطي صفة الإيجابية لهذا الوجود. ومع الإيجابية نلمح الإرادة، ولا نلمح القصر والقهر. فالإرادة هي الوجود من حيث هو وجود، وهي تلتحم بالوجود دون تصميم سابق، أو إعداد وتدبير. لأن مجرد التدبير والإعداد، يجعلان الإرادة فعلاً معقداً، أو فعلاً مركباً، في حين لا يتفق هذا مع طبيعة الأوليات البسيطة المتناهية في اليقين والبداهة.

والوجود الإرادي هو الوجود الذي لا يحتاج إلى حجة، أو إلى دليل. . إنه مجرد الوجود، وما كان ليكون وجوداً، لو لم يكن إرادة، بمعنى من المعاني. . وهو يتمثل في الموجودات بأنواعها: الذاتية المدركة، أو المادية الخرساء. . وإذا تلاحمت هذه الموجودات القائمة على صورة أحداث في الزمان، أو توزعت فمعنى هذا أن ثمة نظاماً، وليست المصادفة أقرب الحلول، ولا أضمن المواقف. وأحرى بنا أمام العوارض التاريخية أن نفضل القول بالتدبير على القول بالمصادفة العمياء. . وأحرى بنا كذلك أن نحسب حساب النوع الإنساني الذي يتجه فعلاً من التفرق إلى التضامن، كما يتجه الفرد من الهوان والضياع إلى الكرامة والكفاية. .

(1) العقاد مجلة الرسالة ع ٧٦١ في ٢ فبراير ١٩٤٨ م. القاهرة. .

وفي كتاب «القرن العشرون» تحت عنوان: «وجهة النوع الإنساني» يقول العقاد، مؤكداً وجهة نظره في فلسفته: «فالنوع الإنساني ينتقل في تاريخه المعروف من التفرق في الموقع والمصلحة إلى التضامن في جوانب الأرض وفي مرافق المصلحة العالمية.. ينتقل من القبيلة إلى الشعب، إلى الدولة، إلى الجامعة الدينية أو العنصرية، إلى التوازن بين مجموعة ومجموعة من الفئات الدولية إلى هذا الاشتباك المتلاحم في سياسة العالم ومواصلاته وعلاقاته، إلى الوحدة التي أوشكت أن تكون وحدة للكرة الأرضية أمام غيرها من العوالم والأفلاك[1]..

ووجهة التاريخ بالنسبة للإنسان الفرد أوضح ـ فيما يرى العقاد من وجهة النوع كله ـ كما تبينت من الانتقال المتتابع من تضامن القبيلة المنعزلة، إلى تضامن العالم الذي تمتنع فيه العزلة على من يريدها.. فلا شك أن التاريخ ينتقل بالإنسان الفرد من حالة مبهمة مهملة، إلى حالة الشخصية المستقلة بحقوقها وتبعاتها، المتميزة بكيانها وحرمتها.. فمن فرد لا تتميز حياته من حياة أبناء القبيلة إلى «شخصية» محدودة المعالم، تحاسب بعملها، ولا تؤخذ بجريرة غيرها.. وكان الفرد من أفراد القبيلة يقتل بذنب كل فرد من أفرادها، وبقيت هذه الحياة الضائعة في حياة المجموع إلى ما بعد عصر القبيلة البدائية بأجيال طوال.. أدركت عهد الشرائع المكتوبة في دول الحضارة والسنن الاجتماعية.. وليس للتفاضل بين الإنسان والإنسان مقياس واحد أصدق من المقياس الذي نستمده من وجهة التاريخ بالنسبة للإنسان الفرد، كما كان وكما يكون مع تعاقب الأطوار وتتابع الأجيال.. وأوجز ما يقال في المقياس، الذي نستمده من وجهة التاريخ، أنه المقياس الذي ينبىء عن تكامل الشخصية الإنسانية في حقوقها وتبعاتها.. فالعلم يعطينا مقياسه الذي تفضل به العالم على الجاهل.. والأخلاق تعطينا مقياسها الذي نفضل به خلق الصلاح والنفع على خلق السوى والضرر. والاجتماع يعطينا مقياسه الذي

(١) العقاد. القرن العشرون ص ٢٩١ ط دار الكتاب اللبناني بيروت..

نفضل به الوجاهة والشرف على الضعة والخمول.. والمال يعطينا مقياسه الذي نفضل به المليء المكتفي بنفسه على العاجز المفتقر إلى غيره.. والعبقرية تعطينا مقياسها الذي نفضل به الفطنة المبدعة على الذهن العقيم، والخاطر الكليل وهذه كلها مقاييس صادقة للتفاضل بين الناس في مواضعها وموضوعاتها[1]..

وأهم ما يلاحظه الباحث في هذا المنحى من التفكير عند الفيلسوف العقاد: أنه يفترض الإرادة مع الوجود، ويرى الوجود فلا يعرف له سوى دلالة إرادية تصحبه منذ مبدئه.. **فالوجود له معنى،** ومعناه لا يكتشف في وسط الطريق. أي إن المصادفة لا تتدافع حتى نستخرج من الوجود دلائله وحوافزه ومعانيه.. إن الوجود الإرادي يفرض معنى الوجود مع الوجود ذاته، والمعاني ليست اكتشافاً يلتقطه الإنسان مصادفة في طريق وجوده، وليست المعاني شيئاً اجتذبه الإنسان اجتذاباً، من العدم والخراب. بل الوجود الإرادي معناه ظاهر، واتجاهه واضح ولا يحتاج إلى افتعال المصادفة من أجل إثبات وجود الإنسان كمخلص أكبر من العماء الذي يحيط به من كل جانب، ومن كل زاوية..

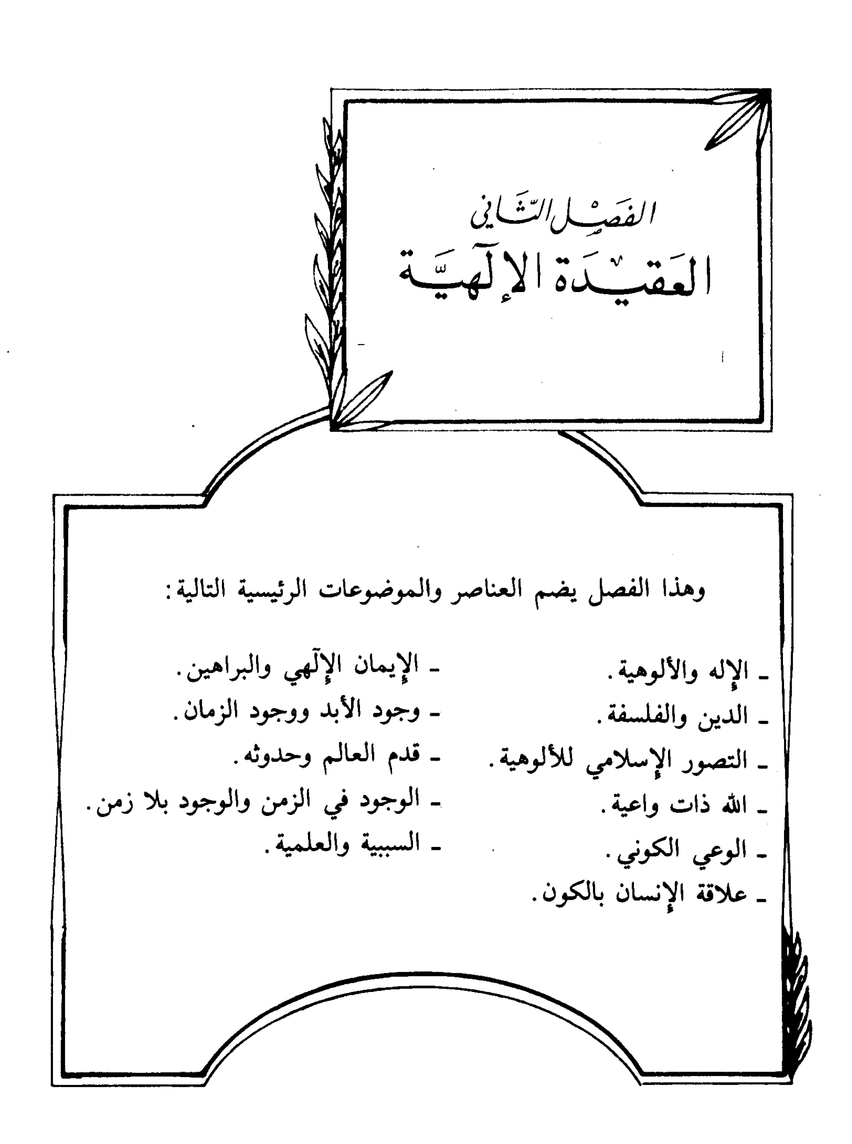
كان «ألبير كامو» يقول: إن الوجود لا معنى له، وقد وجدناه كذلك، ولكننا سنجعل له معنى. كان يقول: إننا لن ننتحر على الرغم من هذا العبث الذي وجدنا أنفسنا فيه، ولكننا سنحيل هذا الهراء إلى دلالات، وسنحول التفاهة إلى معنويات، وسنخلق لوجودنا معنى نعيش فيه، ونتعزى من أجله[2].. أما العقاد فيرفض قياس الوجود بالنظرة الإنسانية التي تفترض لا معنوية الوجود. ويرى أن الوجود لا يمكن إلا أن يكون إرادياً، وما دامت قد

---

(١) العقاد «المجموعة الكاملة لمؤلفات العقاد» مجلد رقم ١٠ ص ٢٩٢، دار الكتاب اللبناني..

(٢) الديدي (عبقرية العقاد) ص ٣١٢ ط الدار القومية.

تحققت له الإرادة، فقد استبعد كل عبث، وأزيل كل تخبط، وأصبح الوجود معنوياً منذ كان وجودياً، لأن الوجود الذي نعرفه كإرادة لن تضيع منه الرسوم ولن تزول من لمحاته المعاني والدلالات، ولن نضيف إليه سوى ما رأيناه، ولمسناه، وأدركناه، ووعيناه، من كل ما ينبع من الوجود الزاخر في هذا الكون العظيم . .



الفصل الثاني

العقيدة الإلهية

وهذا الفصل يضم العناصر والموضوعات الرئيسية التالية:

- الإله والألوهية.
- الدين والفلسفة.
- التصور الإسلامي للألوهية.
- الله ذات واعية.
- الوعي الكوني.
- علاقة الإنسان بالكون.
- الإيمان الإلهي والبراهين.
- وجود الأبد ووجود الزمان.
- قدم العالم وحدوثه.
- الوجود في الزمن والوجود بلا زمن.
- السببية والعلمية.

الفصل الثاني

العقيدة الإلهية

يقول العقاد في كتابه: «حقائق الإسلام وأباطيل خصومه» تحت عنوان: «العقيدة الإلّهية»: العقيدة في الإلّه رأس العقائد الدينية بجملتها وتفصيلاتها من عرف عقيدة قوم في إلههم، فقد عرف نصيب دينهم من رفعة الفهم والوجدان، ومن صحة المقاييس التي يقاس بها الخير والشر، وتقدر بها الحسنات والسيئات. فلا يهبط دين وعقيدته في «الإله» عالية، ولا يعلو دين وعقيدته في الإله هابطة، ليست مما يناسب صفات الموجود الأول الذي تتبعه جميع الموجودات[1].

والإلّهية نسبة إلى «الإله» الحق الذي كان لفظ «الله» دالاً عليه دلالة جامعة.. والله اسم الذات وأصله «إله» دخلت عليه «ال» ثم حذفت همزته وأدغم اللامان. ولهذا الاسم عند الفلاسفة عدة معان.

المعنى الأول: هو المعنى الاجتماعي.. وهو إطلاق لفظ الإلّه على معبود الجماعة، وهذا المعنى المنتشر في الجماعات البدائية لا يمنع التعدد، لاختلاف الآلهة باختلاف الجماعات، أو لاعتقاد الجماعة الواحدة أن لها آلهة كثيرة، تتوزع السيطرة على الأشياء، وتتنازع فيما بينها ولهذه الآلهة رئيس أعلى له عليها جميعاً سلطان، كما في «الميثولوجيا اليونانية» ومع أن

(1) العقاد «المجموعة الكاملة لمؤلفات العقاد» المجلد الخامس، ص ٤٠ دار الكتاب اللبناني.

الجماعات الإنسانية استبدلت بعد ذلك بتعدد الآلهة فكرة التوحيد، فإن إيمانها بإله واحد ظل إلى عهد قريب مصطبغاً بصفة اجتماعية، لاعتقادها أنها الشعب المختار الذي يحقق إرادة الإله الحق.

والمعنى الثاني: هو المعنى الأخلاقي.. وهو الاعتقاد أن الله مصدر جميع القيم الأخلاقية لأنك إذا فرضته غير موجود، لم تستطع أن تبني نظام الأخلاق على أساس ثابت، ولا أن تفسر معنى العقاب والثواب ولا أن تحقق اقتران الفضيلة بالسعادة.. فالله أساس الأخلاق، لأنه لا خيرية للشيء بذاته قبل إرادة الله التي خلقته، وأمرت به، ولو لم يشأ الله أن تكون الأشياء حسنة لما كانت كذلك، فليست المعصية إذن، معصية بالنسبة إلى فعل الشيء.. وإنما هي معصية لأنها مخالفة لإرادة الله.. وسبب ذلك أنه لا يمكن لإرادة الله، وهي الخير المحض إلا أن تأمر بالخير.. ومع أن فريقاً من علماء «اللاهوت» يقول أن للأخلاق أسين: أساً مباشراً، وهو العقل. وأساً غير مباشر، وهو الله، فإن خيرية الأشياء عندهم هي مطابقتها للعقل القويم الذي هو من إرادة الله، عنها يصدر الخير، والنفع، والرشد. وبها يتم الاهتداء إلى الأفعال المنجية، ومعنى ذلك كله أن الله خير محض وهو الأساس الوحيد لصدق أحكام الضمير، وثبوت القيم الأخلاقية..

والمعنى الثالث: هو المعنى المنطقي وهو القول أن الله مصدر نظام العالم، ومبدأ العقل، والأساس الذي يضمن مطابقة الحقائق التي في الأذهان للأشياء الموجودة في الأعيان. ومعنى ذلك أنه لا معقولية للحقائق الأبدية المطلقة إلا بنسبتها إلى الله لأنه الموجود الحق الباقي بقاء أبدياً، وكل حقيقة لا تنسب إليه، فهي حقيقة متغيرة وزائلة..

والمعنى الرابع: هو المعنى الوجودي، وهو القول أن الله مبدأ العالم وغايته ومصدر وجود الكون، وضابط الكل[1].. ولهذا القول ثلاثة أقسام وهي:

(١) الدكتور جميل صليبيا «المعجم الفلسفي» ص ١٢٧، الجزء الأول، دار الكتاب اللبناني.

١ ـ القول أن الله جوهر الموجودات وباطنها، ومعنى ذلك أن الله هو الكل الذي تفيض عنه الموجودات.

٢ ـ القول أن الله هو الواحد المتعالي المفارق الذي خلق كل شيء وبسطه خارج ذاته، فهو إذن علة فاعلة، بها كان كل شيء، وكل ما يرى، وما لا يرى، فهو فعله وخلقه واختراعه..

٣ ـ القول أن الله غاية العالم التي من أجلها كان كل شيء لأنه كما قال «أرسطو» المحرك الأول الذي يحرك العالم ولا يتحرك معه.. وإذا كانت جميع الموجودات تتحرك من أجله، فمرد ذلك إلى أنه علة غائبة، وعقل وعاقل ومعقول لذاته، وممشوق بذاته، ولذاته له الجمال الأسنى، والكمال المطلق، وهو خير محض، وفعل محض وجميع الموجودات تشتهي أن تحيا حياة شبيهة بحياته.. وقد لخص «فاشرو» هذه الوجوه الثلاثة بقوله: «إن الله جوهر الموجودات وعلة العلل، وغاية الغايات» فهو الموجود المطلق، والحق المطلق، والخير المطلق، والجمال المطلق.. فلا غرو إذا قال: ديكارت أنه الموجود الكامل وسواء أقلت: إن الله هو الجوهر الكلي، أو العقل الكلي، أو المثل الأعلى للكمال أو الخير، أو الواجب الوجود بذاته أو الغاية التي من أجلها كان كل شيء. فإن أمراً واحداً لا ريب فيه وهو أن الله مبدأ كل وجود ومعقولية.. وإذا كان بعض الفلاسفة يبرهنون على وجود هذا المبدأ بالبراهين العقلية أو الطبيعية، أو الأنطولوجية، فإن بعضهم يقول: أنه تعالى لا برهان عليه لأنه البرهان على كل شيء[1].

والألوهية هي صفة المؤله، أو ماهية كنه الذات الإلٓهية، وإذا أضيف لفظ الألوهية إلى الشيء دل على تأليه ذلك الشيء.. ولقد كان النظر في صفات الله مجال التنافس بين أكبر العقول من أصحاب الفلسفة الفكرية وأصحاب الحكمة الدينية.. وقد كانت مهمة الفلاسفة أيسر من مهمة حكماء

---

(١) الدكتور جميل صليبيا «المعجم الفلسفي» ص ١٢٩ دار الكتاب اللبناني.

الأديان، لأن الفيلسوف النظري ينطلق في تفكيره وتقديره غير مقيد بفرائض العبادة، وحدود المعاملات التي يتقيد بها الحكم الديني، ويتقيد بها من يأتمون به من أتباعه في الحياة العامة والمعيشة الخاصة، فظهر بين الفلاسفة النظريين من سما بالتنزيه صمداً إلى أوج لا يلحق به الخيال فضلاً عن الفكر والإحساس[1]..

والتصور الإسلامي للوجود يختلف عن المذاهب المادية والطبيعية الملحدة أي تلك المذاهب التي لا تعترف بما وراء المادة، ولا تؤمن بغير المحسوس.. وقد عرفت البشرية، وما تزال تعرف فلسفات ومذاهب تقوم على عدم الاعتراف بالله، كما أن بعض الأديان غير السماوية تؤمن بوجود قوى أسمى من قوة الإنسان، لكنها تشرك مع الله إلّهاً آخر أو اثنين..

فالديانات الفارسية تقول بوجود إلّهين: أحدهما يختص بالخير والآخر بالشر، والنصرانية مع أنها تنبثق من أصل سماوي إلا أن صورتها التي عرفناها عن طريق الكنائس المختلفة تقول بالتثليث أي بوجود آلهة ثلاثة هي: الأب والابن وروح القدس.. كما أن اليهودية وهي ذات أصل سماوي أيضاً تؤمن بوجود إله واحد، لكن صورتها التي عرفناها عن طريق أحبار اليهود، تجسم الإله وتجسده حتى تجعله لا يختلف بشيء عن الإنسان[2]..

يقول العقاد: وجاء الإسلام من جوف الصحراء العربية بأسمى عقيدة في «الإله» الواحد الأحد، صححت فكرة الفلسفة النظرية، كما صححت فكرة العقائد الدينية. فكان تصحيحه لكل من هاتين الفكرتين في جانب النقص منها أعظم المعجزات التي أثبتت له في حكم العقل المنصف، والبديهة الصادقة، أنه وحي من عند الله.. ولعل من الواجب أن نستعرض

---

(١) العقاد «المجموعة الكاملة لمؤلفات العقاد» المجلد الخامس، ص ٤٠، دار الكتاب اللبناني.

(٢) الدكتور عبد الكريم عثمان «معالم الثقافة الإسلامية» ص ٢٦ الطبعة الثالثة، المملكة العربية السعودية.

بعض الآيات القرآنية التي وردت في الحديث عن الله وأوصافه حتى ندرك حقيقة التصور الإسلامي في موضوع الألوهية، وحتى نميز تميزاً واضحاً بين مفهوم الإسلام وغيره من الأديان والفلسفات»[1] ﴿قل هو الله أحد، الله الصمد، لم يلد ولم يولد، ولم يكن له كفواً أحد﴾ سورة الإخلاص..

﴿هو الأول والآخر والظاهر والباطن وهو بكل شيء عليم﴾ سورة الحديد الآية ٣.

﴿كل شيء هالك إلا وجهه له الحكم وإليه ترجعون﴾ سورة القصص الآية ٨٨.

﴿خالق كل شيء﴾ الأنعام آية ١٠٢. الرعد الآية ١٦، الزمر الآية ٦٢، غافر الآية ٦٢.

﴿وكان الله على كل شيء قديراً﴾ الأحزاب الآية ٢٧.

﴿والله بصير بما يعملون﴾ البقرة الآية ٩٦ وآل عمران الآية ١٦٣ والمائدة الآية ٧١..

﴿ولله المشرق والمغرب فأينما تولوا فثم وجه الله﴾ البقرة الآية ١١٥.

﴿له الخلق والأمر﴾ الأعراف الآية ٥٤..

﴿ألا إنه بكل شيء محيط﴾ فصلت، الآية ٥٤.

﴿وإذا سألك عبادي عني فإني قريب أجيب دعوة الداع إذا دعان فليستجيبوا لي وليؤمنوا بي لعلهم يرشدون﴾ البقرة الآية ١٨٦..

﴿ليس كمثله شيء﴾ الشورى الآية ١١..

﴿لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار وهو اللطيف الخبير﴾ الأنعام الآية ١٠٣..

إن هذه الآيات القرآنية تشير إلى مجمل العقيدة الإلٓهية في الإسلام وهي أكمل عقيدة في العقل، كما أنها أكمل عقيدة في الدين.. فالآيات تشير إلى وجودين مختلفين كل الاختلاف. فأما الوجود الأول، فهو خالق

(١) العقاد «التفكير فريضة إسلامية» ص ٤٠ دار الكتاب اللبناني بيروت.

واحد، لا أول له ولا آخر، قدير على كل شيء، عليم بكل شيء محيط بكل شيء، وليس كمثله شيء.. والوجود الآخر: عالم مخلوق، خلقه الله، ويرجع إلى الله ويفنى كما يوجد بمشيئة الله[1]..

وهكذا يتعامل التصور الإسلامي مع إله موجود، يدل خلقه على وجوده، مريد فعال لما يريد، تدل حركة هذا الكون وما يجري فيه على إرادته وقدرته.. الإله الذي يتعامل معه هذا التصور هو «الله» المتفرد بالألوهية وبكل خصائص الألوهية، ولكن هذه الخصائص كلها من عالم الواقع ذات أثر في عالم الواقع، يمكن إدراك آثارها الواقعية.. ومن ثم يفترق تصور الإله في الإسلام افتراقاً رئيسياً عنه في تصورات أفلاطون وأرسطو وأفلوطين حيث تتعامل تصوراتهم مع إله مثالي، يفرضون هم عليه مثالية من صنع عقولهم، ومن تصورات أحلامهم.. وهو إله لا إرادة له ولا عمل لأن هذا من مقتضى كماله أو مثاليته، ثم يضطرهم هذا الافتراض إلى افتراض وسائط شتى بين الإله والخلائق..

والفلسفة اليونانية مكانها رقعة من الأرض على اتصال بأبناء كل دين قديم من تخوم الهند إلى ضفاف النيل، وزاد من اتصال هذه الفلسفة بتلك الأمم زحوف الفاتحين، وجموع المهاجرين تارة من الشرق إلى الغرب وتارة من الغرب إلى الشرق.. ونشأت مدارس فلسفية، وقامت مذاهب اجتماعية وعقدية، كان لها تأثير ملحوظ في تفكير المفكرين من بعدها في المسائل الإلّهية، فما من مذهب منها إلا وقد أعقب فكرة قام عليها رأي فيلسوف متأخر، أو دخلت في رأيه على نحو من الأنحاء.. إلا أن الإجماع متفق على أن المدرسة الأثينية ـ مدرسة سقراط وأفلاطون وأرسطو ـ هي أعظم مدارس الفلسفة بين الإغريق على التعميم سواء منها ما نشأ قبل الميلاد وما نشأ بعده.. وليس هذا التمييز مرتبطاً بضخامة الأثر في المسائل الإلّهية لأن فلسفة الرواقيين، وفلسفة فيثاغوراس، لا تقل أثراً في هذه المسائل عن مذاهب

(١) الدكتور عبد الكريم عثمان «معالم الثقافة الإسلامية» ص ٢٨ السعودية.

الفلسفة الأثينية.. ولكنما ارتبط هذا التمييز أولاً: بعظمة الفلاسفة أنفسهم لأنهم كانوا على اليقين أعظم فلاسفة اليونان قدراً، وأرجحهم عقلاً، وأبرزهم عبقرية في شئون البحث والدراسة والحكمة على تعدد جوانبها.. وارتبط هذا التمييز ثانياً بمقياس المنطق الذي خلفوه واصطلح المفكرون بعدهم على الاحتكام إليه في إقامة الحجة وفصل الحدود، وتمحيص التعريفات.. ورأس هذه المدرسة هو «سقراط ٦٩ - ٣٩٩» ق.م. أستاذ أفلاطون، وأسبق القائلين في القدم برد العقيدة والعبادة إلى الضمير.. وسقراط لم ينصرف إلى مباحث ما وراء الطبيعة كانصرافه إلى مباحث الأخلاق والسياسة والثقافة النفسية. فكان قصارى ما أثر عنه من الآراء في مسائل العقيدة أنه يؤمن بخلود الروح وسلامتها من الفساد مع الجسد بعد الموت وأنها ترجع إلى معدنها الأول من الصفاء المنزه عن التجميد والتركيب. وكان يتكلم عن الآلهة تارة، وعن الإله تارة أخرى، إلا أنه ينزهها جميعاً عن تلك الخلائق البشرية.. ولعله قد أسس قواعد البحث والمنطق بتعويده تلاميذه أن يستخلصوا الحدود والتعريفات من المشاهدات والمحسوسات. وأن يجعلوا هذه الحدود أساساً للقياس وترتيب النتائج من المقدمات.. ولا شك أن هذه الحدود قد وجهت المفكرين بعده إلى الفصل بين خصائص الأشياء ومقوماتها.. وكان «أرسطو» يتوخاها في تقسيماته المنطقية وتطبيقاته الفلسفية. وبها أقام ذلك السد الحائل بين جميع خصائص العقل، وجميع خصائص المادة الأولية أو الهيولى . فكان وضع الحد عندهم أهم من تقرير الجوامع والمقاربات. وخلفه تلميذه «أفلاطون» ٤٢٧ - ٣٤٧ ق.م فتبعه في مباحث الأخلاق والسياسة والثقافة النفسية، وتبع فيثاغوراس في العقائد الروحية، ومزج الفلسفة بالرياضة والدين ولو لم يكن «أفلاطون» وثني البيئة لكان أرفع الإلهيين تنزيهاً للوحدانية. ولكن البيئة الوثنية غلبته على تفكيره بحكم العادة، وتواتر المحسوسات، فأدخل في عقيدته أرباباً وأنصاف أرباب لا محل لها في ديانات التوحيد، ولا سيما عند الفلاسفة الموحدين[١]..

(١) العقاد «كتاب (الله)» ص ١٤١ ط دار الكتاب اللبناني بيروت.

فالوجود في مذهب أفلاطون طبقتان متقابلتان: طبقة العقل المطلق وطبقة المادة الأولية أو الهيولى.. والقدرة كلها من العقل المطلق والعجز كله من الهيولى.. وبين ذلك كائنات على درجات تعلو بمقدار ما تأخذ من العقل، وتسفل بمقدار ما تأخذ من الهيولى. وهذه الكائنات المتوسطة بعضها أرباب، وبعضها أنصاف أرباب، وبعضها نفوس بشرية.. وقد ارتضى أفلاطون وجود تلك الأرباب المتوسطة، ليعلل بها ما في العالم من شر ونقص وألم. فإن العقل المطلق كمال لا يحده الزمان والمكان ولا يصدر عنه إلا الخير والفضيلة. فهذه الأرباب الوسطى هي التي تولت الخلق لتوسطها بين الإله القادر والهيولى العاجزة، فجاء النقص والشر والألم من هذا التوسط بين الطرفين، وكل هذه المظاهر المادية بطلان وخداع لأنها تتغير وتتلون وتتراءى للحس على أشكال وأوضاع لا تصمد على حال. وإنما الصمود والدوام للعقل المجرد دون غيره. وفي العقل المجرد تستقر الموجودات «الصحائح» أو المثل كما سميت في الكتب العربية، وهي كالعقل المجرد خالدة دائمة لا تقبل النقص ولا يعرض لها الفساد، هذه الصحائح هي المثل العليا لكل موجود يتلبس بالمادة أو الهيولى»[(١)].

وقام بعد أفلاطون تلميذه العظيم «أرسطو» فتوسع فيما بعد الطبيعة توسعاً لم يسبق إليه بين فلاسفة الأوائل. والله عند أرسطو هو العلة الأولى أو المحرك الأول.. فلا بد لهذه المحركات من محرك ولا بد للمحرك من محرك آخر متقدم عليه، وهكذا حتى ينتهي العقل إلى محرك بذاته، أو محرك لا يتحرك، لأن العقل لا يقبل التسلسل في الماضي إلى غير نهاية، وهذا المحرك الذي لا يتحرك لا بد أن يكون سرمداً لا أول له ولا آخر، وأن يكون كاملاً منزهاً عن النقص والتركيب والتعدد، وأن يكون مستغنياً بوجوده عن كل موجود وهذا المحرك الأول سابق للعالم في وجوده سبق العلة لا سبق

---

(١) العقاد «المجموعة الكاملة لمؤلفات العقاد» المجلد التاسع، ص ١٤٤ ط دار الكتاب اللبناني.

الزمان. كما تسبق المقدمات نتائجها في العقل ولكنها لا تسبقها في الترتيب الزمني لأن الزمان حركة العالم، فهو لا يسبقه أو كما قال: «لا يخلق العالم في زمان».

وعلى هذا يقول أرسطو يقدم العالم على سبيل الترجيح الذي يقارب اليقين إلا أنه يقرر في كتاب «الجدل» أن قدم العالم مسألة لا تثبت بالبرهان[1]. .

ويذكر المفكر العقاد: أن إجمال براهين أرسطو في هذه الفضيلة أن احداث العالم يستلزم تغييراً في إرادة الله، والله منزه عن الغير فهو إذا أحدث العالم، فإنما يحدثه ليبقى جل جلاله كما كان، أو يحدثه لما هو أفضل، أو يحدثه لما هو مفضول. . وكل هذه الفروض بعيدة عما يتصوره أرسطو في حق الله، فإذا حدث العالم وبقي الله كما كان فذاك عبث والله منزه عن العبث. وإذا أحدثه ليصبح أفضل مما كان فلا محل للزيادة على كماله، وإذا أحدثه ليصبح مفضولاً فذلك نقص يتنزه عنه الكمال. .

وإذا كانت إرادة الله قديمة لا تتغير، فوجود العالم ينبغي أن يكون قديماً كإرادة الله، لأن الإرادة هي علة وجود العالم، وليست هذه العلة مفتقرة إلى سبب خارج عنها، فلا موجب إذن لتأخر المعلول عن علته أو لتأخر الموجودات عن سببها الذي لا سبب لها غيره. فالإنسان يجوز أن يريد اليوم شيئاً ثم يتأخر إنجازه لنقص الوسيلة، أو لعارض طارىء، أو لعدول عن الإرادة، وكل ذلك ممتنع في حق الله»[2].

وبعد أن يعرض العقاد وجهة نظر أرسطو، يفند هذا المذهب ويبين ما فيه من ضعف فيقول: «قد أفرط أرسطو في هذا القياس حتى قال إن الله جل

---

(١) العقاد «المجموعة الكاملة لمؤلفات العقاد» المجلد التاسع ص ١٤٥ ط دار الكتاب اللبناني.

(٢) المصدر السابق ص ١٤٥.

وعلا لا يعلم الموجودات لأنها أقل من أن يعلمها وإنما يعقل الله أفضل المعقولات، وليس أفضل من ذاته، فهو يعقل ذاته وهو هو العاقل والعقل والمعقول وذلك أفضل ما يكون[1]..

ومن المعلوم أن أرسطو قد نفى عن المحرك الأول علم ما في هذا العالم الأرضي من أحداث هائلة، وظواهر متغيرة، وجزئيات ناقصة وأشخاص كائنة، فاسدة، وعلل ذلك بأن المحرك عقل محض بل هو فوق قمة العقول المجردة وهذا يقتضي أن يكون موضوع أسمى المعلومات ليلتئم العالم مع المعلوم، ولما لم يوجد معلوم يوازي ذاته في السمو، فقد لزم أن تكون هذه الذات ـ وهي أسمى الموجودات ـ موضوعاً لأسمى العقول فلم يكن بد من أن يقتصر علمه على ذاته هذا من جهة، ومن جهة أخرى أنه لما كان المعلوم علة للمعلم فقد اقتضى لو علم المحرك الأول بالأحداث الأرضية أن تكون تلك الأحداث علة لعلمه، وبالتالي لافتقر إلى عالم الكون والفساد في بعض شئونه وهذا نقص شائن يتعارض مع استغناء مقام الألوهية، وفي هذا يقول أرسطو: «لأنه لا يناسب مقام المبدأ الأول أن يدخل عقله ما هو أدنى رتبة منه في الوجود، كيف يعلم من هو منزه عن كدر المادة ما في العالم من الأكدار والأدناس والفواحش والجزئيات الجنسية من غير أن ينقص من صفاته شيء.. ثم لو قلنا: أن له علماً بالأشياء الخارجة عن ذاته لوجب أن يكون علمه مستفاداً منها، وأنه لا يكون عالماً إلا بوجود تلك الأشياء، فصار المبدأ الأول محتاجاً إلى غيره لكي يكون عالماً، وهذا لا يناسب جلال ذاته مع ما فيه من إدخال المادة في ذات الإله، أن المادة هي الإمكان، فلو احتاج المبدأ الأول إلى الأشياء الخارجة لحصول العلم لكان قابلاً للتغيير، أنه ليس للإله علم بغيره فالواحد البسيط لا يعلم إلا الواحد البسيط، وهو ذاته فهو إذا علم وعالم ومعلوم من ذاته. فالحاصل أن المبدأ الأول هو حياة أبدية كاملة من

(١) العقاد «كتاب الله» ص ١٤٥ دار الكتاب اللبناني بيروت.

سائر الوجوه، مبتهجة بما لها من العلم بكمال ذاتها الجليلة، إذ ليس السرور إلا العلم بالكمال[1]. .

والعقل بالنسبة إلى الله يخالف العقل بالنسبة إلى غيره من الموجودات الفانية فإن الإنسان يعقل الجزئيات بعد وقوعها، ثم يعقل الكليات بعد استقصاء الجزئيات، ويلزمه ذلك لأنه يعلم بعد جهل ويتوقف علمه على المعلوم، وليس علم الله متوقفاً على ما عداه. . وكل صفة من صفات الله فهي تتعلق به ولا تتعلق بغيره، وهي قائمة به، ولا تقوم على غيره، ومن هذه الصفات الإرادة والعلم كما تقدم، ومنها الكرم والرحمة والخير والعدل والحكمة وسائر الصفات فالله لا يريد العالم لأنه لا يحتاج إليه، ولكن العالم يريد الله لأنه متوقف عليه. . ويسأل السائل إذن كيف يكون هذا التوقف إن لم يكن يعمل من أعمال المشيئة الإلٓهية في الجملة والتفصيل؟. .

وجواب أرسطو على هذا السؤال: أنه يكون بسعي الناقص إلى طلب الكمال أو بسعي الموجودات إلى التشبه بعلتها الأولى، فالله أعطاها العقل والعقل يبعث فيها الشوق إلى مصدرها الأول، فتتحرك وتعلو بالحركة أو تكسب في كل حركة صورة أرفع من صورتها، وحظاً من الكمال أرفع من حظها، تقرباً إلى الصورة التي لا تشوبها شائبة من عجز المادة أو الهيولى، وهي الصورة السرمدية الكاملة صورة الله. . ولا يفهم معنى هذا الارتفاع إلا إذا فهم معنى الصورة في مذهب أرسطو، فالصورة في مذهبه هي: حقيقة الشيء وماهيته التي يقوم بها وجوده، وليست هي شكله البادي للعين أو تمثاله الملموس باليدين. . ولا يخلو موجود في العالم من الصورة، فكل موجود فهو صورة ومادة أو هيولى وتترقى الموجودات في شرف الوجود كلما عظم نصيبها من الصورة، وقل نصيبها من الهيولى، وكلما ارتقت في سلم الوجود زاد

---

(١) انظر الدكتور محمد غلاب في كتاب (الفلسفة الإسلامية في المغرب) ص ٨٢ ط الجمعية الثقافية الإسلامية.

نصيبها من الصورة، وقل نصيبها من الهيولى المتشابهة، وأعلى الموجودات على هذا القياس هو الله لأنه صورة محض لا تشوبه المادة، ومعنى مجرد لا يقوم في جسد. . وأخس الموجودات جميعاً هو الهيولى، وهي لم توجد قط منعزلة عن صورة من الصور، وإذا وجدت منعزلة عن الصورة فهي وجود بالقوة أي وجود لم يتحقق بالفعل ولا يزال في انتظار التحقيق. . والحركة هي التي تحققه، والحركة هي التي ترتقي به من صورة إلى صورة، ولما كان الله هو المحرك الأول فهو موجد العالم على هذا الاعتبار، وهو قبلته التي يرتقي إليها شوقاً إلى مصدره منها. . يقول العقاد: وهذه هي الصلة كلها بين الله والعالم فلا ينسب إلى الله في مذهب أرسطو أن يهتم بالعالم أو يفكر فيه، لأنه تفكير فيما دونه، أو تفكير لا يليق بكماله، ولا يعقل الله جل وعلا إلا أشرف معقول، وهو ذاته دون سواها وهذا هو الخطأ الذي جاء من الغلو في مذهب أرسطو، تناوله الحكماء الدينيون، فلم ينكروا المقدمات ولكنهم أنكروا النتيجة التي نادى إليها أرسطو من مقدماته. . فقالوا: إن الله لا يعقل إلا أشرف العقول، نعم لا جدال في ذلك، ولكن أشرف معقول هو المعقول الذي يتحقق وجوده بإيجاد المخلوقات، ويتحقق علمه بنفي الجهل بها، وتتحقق رحمته برعايتها وتهذيبها. . أما كيف يكون ذلك؟ فالبحث فيه هو علة الخطأ في جميع تلك الفروض والأقيسة، لأنه سبحانه وتعالى جل عن الشبيه، فليس كمثله شيء، وليست أعمالنا كأعماله على فرض من الفروض[1]. .

وخلاصة مذهب أرسطو في الإله: أنه كائن أزلي أبدي، مطلق الكمال لا أول له ولا آخر، ولا عمل له ولا إرادة. . مذ كان العمل طلباً لشيء والله غني عن كل طلب، وقد كانت الإرادة اختياراً بين أمرين والله قد اجتمع عنده الأصلح الأفضل من كل كمال، فلا حاجة به إلى الاختيار بين صالح وغير

---

(١) العقاد «المجموعة الكاملة لمؤلفات العقاد» المجلد التاسع ص ١٤٧ دار الكتاب اللبناني.

صالح، ولا بين فاضل ومفضول، وليس مما يتناسب الإله في رأي أرسطو أن يبتدي العمل في زمان لأنه أبدي سرمدي، لا يطرأ عليه طارىء يدعوه إلى العمل، ولا يستجد عليه من جديد في وجوه المطلق بلا أول ولا آخر ولا جديد ولا قديم. . وكل ما يناسب كماله فهو السعادة بنعمة بقائه التي لا بغية وراءها، ولا نعمَة فوقها ولا دونها، ولا تخرج من نطاقها عناية تعنيه. . فالإله الكامل المطلق الكمال لا يعنيه أن يخلق العالم أو يخلق مادته الأولى وهي «الهيولى» ولكن هذه الهيولى قابلة للوجود يخرجها من القوة إلى الفعل شوقها إلى الوجود الذي يفيض عليها من قبل الإله فيدفعها هذا الشوق إلى الوجود ثم يدفعها من النقص إلى الكمال المستطاع في حدودها فتتحرك وتصل بما فيها من الشوق والقابلية، ولا يقال عنها أنها من خلقة الله إلا أن تكون الخلقة على هذا الاعتبار[1]. .

يقول العقاد معلقاً على هذا المذهب الأرسطي: «كمال مطلق لا يعمل ولا يريد. . أو كمال مطلق يوشك أن يكون هو والعدم المطلق على حد سواء. . ولنذكر أن أرسطو صاحب هذا المذهب قبل كل شيء ولنذكر أنه ذلك العقل الهائل الذي يهابه من يحس قدرته فلا يجترىء عليه بالنقد والتسفيه قبل أن يفرغ جهده في التماس المعذرة له من جهل عصره، وقصور الأفكار حوله. . لا من جهله هو. أو تصور تفكيره. فإنه لم يعودنا في تفكيره احتمالاً قط لا يتقصاه إلى قصارى مداه، ولا يستوى مقتضياته وموانعه جهد ما في الطاقة الإنسانية من استيفاء. . لنذكر أنه أرسطو لكي نذكر أن هذا العقل النادر لم يؤت من نقص في تصور الصفات العلوية إلا أنه عاش في زمان لم تنكشف فيه المعرفة عن خصائص هذه الكائنات الأرضية السفلى التي نحسها ونعيش بينها. . ولو أنه عرف ما هو لاصق بها من خصائصها وأعراضها، لكان له رأي في الكمال العلوي غير ذلك الرأي الذي ارتآه يمحض الظن والقياس على غير مقيس. . لقد كان يفهم من كمال الكائنات العلوية ـ السماوية ـ انها

---

(١) العقاد (حقائق الإسلام وأباطيل خصومه) ص ٤١، ٤٢ ط دار الكتاب اللبناني.

خالدة باقية لا تفنى لأنها من نور، والنور بسيط لا يعرض له الفناء كما يعرض على التركيب ولو أن أرسطو عاش حتى علم أن المادة الأرضية ـ السفلى ـ كلها من نور وأن عناصر المادة كلها تؤول إلى الذرات والكهارب، وأن هذه الذرات والكهارب تنشق فتؤول إلى شعاع ـ لما ساقه الظن والقياس إلى ذلك الخطأ في التفرقة بين لوازم البقاء ولوازم الفناء أو بين خصائص البساطة وخصائص التركيب[1]. .

وبعد أن بين العقاد ما وقع فيه «أرسطو» من خطأ أضاف قائلًا: «ولعل إدراكه لذلك الخطأ في فهم لوازم البساطة والكمال ولوازم البقاء والفناء لكان خليقاً أن يهديه إلى فهم خطئه في تصور لوازم الكمال الإلّهي التي وصف بها الإله في الإسلام. ومنها الرحمة والكرم والقدرة والفعل والإرادة، ولا يمتنع في عقله أن يكون لهذه الصفات لوازمها، ولا تكون مشيئة بغير اختيار بين أمرين، وإذا اختار الله أمراً فهو لا يختاره لذاته سبحانه وتعالى. بل يختاره لمخلوقاته التي تجوز عليها حالات شتى لا تجوز في حق الإله، وإذا خلق الله شيئاً في الزمان فلا تنظرن إلى الأبدية الإلّهية، بل ينبغي أن تنظر إلى الشيء الموجود المخلوق في زمانه، ثم لا مانع عقلًا من أن تتعلق به إرادة الله الأبدية، على أن يكون حيث كان في زمن من الأزمان. .

لقد كان مفهوم البساطة الأبدية الباقية عند أرسطو غير مفهومها الذي لمسناه اليوم لمساً في هذه الكائنات الأرضية ـ السفلية ـ فلا جرم يكون مفهوم الكمال المطلق عندنا غير مفهومه الذي جعله أرسطو أشبه شيء بالعدم المطلق، وغير عامل، ولا مريد، ولا عالم بسوى النعمة والسعادة قانع بأنه منعم سعيد[2]. .

---

(١) العقاد «المجموعة الكاملة لمؤلفات العقاد» المجلد الخامس ص ٤٢، دار الكتاب اللبناني.

(٢) المصدر السابق ص ١٤٥.

وعلى هذا يبقى لنا أن نسأل: هل استطاع أرسطو بتجريده الفلسفي أن يسمو بالكمال الأعلى فوق مرتبته التي يستلهمها المسلم من عقيدة دينه؟

نقول عن يقين: كلا.. فإن الله في الإسلام إله صمد، لا أول له ولا آخر، وله المثل الأعلى، فليس كمثله شيء، وهو محيط بكل شيء ثم يبقى بعد ذلك أن نسأل: هل تغض العقيدة الدينية من الفكرة الفلسفية في مذهب التنزيه؟..

والجواب: كلا.. بل الدين هنا فلسفة أصح من الفلسفة إذا قيست بالقياس الفلسفي الصحيح، لأن صفات الإله التي تعددت في عقيدة الإسلام لا تعدو أن تكون نفياً للنقائض التي لا تجوز في حق الإله وليس تعدد النقائص مما يقضي بتعدد الكمال المطلق الذي ينفرد ولا يتعدد فإن الكمال المطلق واحد، والنقائص كثيرة، ينفيها جميعاً ذلك الكمال الواحد.. وما إيمان المسلم بأن الله عليم قدير فعال لما يريد، كريم رحيم، إلا إيماناً بأنه جل وعلا قد تنزه عن نقائص الجهل، والعجز والجحد والغشم.. فهو كامل منزه عن جميع النقائص، ومقتضى قدرته أن يعمل ويخلق ويريد لخلقه ما يشاء، ومقتضى عمله وخلفه أن يتنزه عن تلك العزلة السعيدة التي توهمها «أرسطو» مخطئاً في التجريد والتنزيه فهو سعيد بنعمة كماله، سعيد بنعمة عطائه، كفايته لذاته العلية لا تأبى له أن يفيض على الخلق كفايتهم من الوجود في الزمان، أي من ذلك الموجود المحدود الذي لا يغض من وجود الله في الأبد، بلا أول ولا آخر ولا شريك ولا مثيل[1]..

ولم يقف عباس محمود العقاد عند هذا الحد من إثبات: أن الدين فلسفة أصح من الفلسفة إذا قيست بالقياس الفلسفي الصحيح.. بل صعد فيلسوف الإسلام على درجات سلم المعرفة في أناة، وتؤدة قائلاً: «ومن صفات الله في الإسلام ما يعتبر رداً على أصحاب التأويل في الأديان الكتابية

(١) العقاد «حقائق الإسلام وأباطيل خصومه» ص ١٤ دار الكتاب اللبناني.

وغير الكتابية، فالله عند أرسطو يعقل ذاته ولا يعقل ما دونها ويتنزه عن الإرادة، لأن الإرادة طلب في رأيه، والله كمال لا يطلب شيئاً غير ذاته، ويجل عن علم الكليات والجزئيات لأنه يحسبها من علم العقول البشرية، ولا يعني بالخلق رحمة ولا قسوة، لأن الخلق أحرى أن يطلب الكمال بالسعي إليه، ولكن الله في الإسلام عالم الغيب والشهادة[١]. .

وأول مفكر تقدم المفكرين بعد الميلاد، وواجه الحكمة والدين بعقل الفيلسوف وسليقة المؤمن هو «أفلوطين» إمام الأفلوطونية الحديثة الذي ولد بإقليم أسيوط في السنوات الأولى من القرن الثالث للميلاد. وهو أجدر فيلسوف أن يحسب من صميم المتصوفة، أو يقال عنه بغير جدال أنه إمام التصوف الذي امتزجت آراؤه بالطرق الصوفية، ولا تزال تمتزج بها إلى هذا الزمان وقد بلغ أفلوطين غاية المدى في تنزيه الله. فالله عنده فوق الأشياء وفوق الصفات، ولا يمكن الإخبار عنه بمحمول يطابق ذلك الموضوع. . بل هو عنده فوق الوجود. . وليس معنى ذلك: أنه غير موجود، أو أنه عدم. لأن العدم دون الوجود، وليس فوق الوجود وإنما معناه أن حقيقة وجوده لا تقاس إلى الجواهر الموجودة ولا تدخل معها في جنس واحد، ولا تعريف واحد. فهو «أحد» بغير نظير في وجوده ولا في صفاته، ولا في كل منسوب إليه. . ويغلو «أفلوطين» أحياناً فيقول أن الله لا يشعر بذاته لأنه لا يميز ذاته من ذاته فيعرفها، ولكنه لصفاء وجوده يتنزه عن ذلك التمييز، ويتنزه عن ذلك الشعور[٢]. .

وطريقة أفلوطين في التنزيه أن يمعن في الزيادة على كل صفة يوصف بها الله، فلا يزال يتخطاها ثم يتخطاها كلما استطاع الزيادة اللفظية حتى تنقطع

---

(١) العقاد «المجموعة الكاملة لمؤلفات العقاد» المجلد الخامس ص ٤٤ دار الكتاب اللبناني، المجلد التاسع ص ١٦١ دار الكتاب اللبناني.

(٢) العقاد «المجموعة الكاملة لمؤلفات العقاد» المجلد التاسع ص ١٩١ دار الكتاب اللبناني.

الصلة بينها وبين جميع المدلولات المفهومة أو المظنونة. . ويرجع الأكثرون أن أفلوطين لم يكن يتصور ما يصوره من تلك الصفات، وإنما كانت غايته القصوى أن يذهب بالتصور إلى منقطع العجز والإعياء. . فمن ذلك أنه ينكر صفة الوحدانية ليقول بصفة الأحدية، ويقول: أن الواحد غير الأحد، لأن الواحد قد يدخل في عداد الاثنين والثلاثة والعشرة، ولا يكون الأحد إلا مفرداً بغير تكرار. ومن ذلك أنه ينكر صفة الوجود ليقول أن الله لا يوصف بأنه موجود تنزيهاً له عن الصفة التي يقابلها العدم، وتشترك فيها الموجودات أو الموجدات[1]. .

وبديهي أن مذهب «أفلوطين» يقتضي وسائط متعددة لربط الصلة بين هذا الإلّه الأحد المطلق الصفاء، وبين المخلوقات العلوية وهذه المخلوقات السفلية، ولا سيما خلائق الحيوان المركب في الأجساد. . وهكذا لزم «أفلوطين» أن يقول أن الواحد خلق العقل، وأن العقل خلق الروح، وأن الروح خلقت ما دونها من الموجودات على الترتيب الذي ينحدر طوراً دون طور إلى عالم الهيولى أو عالم المادة والفساد. . وهكذا ينحصر عمل الإله عند (أفلوطين) على خلق العقل ثم تنتهي مهمته. . والله سبحانه وتعالى ليس قوة كامنة في الكون كما عبر بعض الفلاسفة لأنه وجود أزلي متميز عن الكون، وهو سبحانه ليس الطبيعة ذاتها أو الكون ذاته، لأن هذا تصور مادي يهدم الصورة الإسلامية الأساسية عن الوجود والله تعالى ليس كإله الفلاسفة علة نهائية غير مدركة ولا واعية افترضوا وجودها في العالم، وهو تعالى ليس كائناً أزلياً أبدياً مطلق الكمال ولكنه لا يعنيه أن يخلق العالم أو يريد شيئاً لأن هذا يخالف أبسط المبادىء العقلية في تصور الكمال.

وهكذا نجد في هذه التصورات وهي أعلى ما وصل إليه الفكر البشري في تصور كمال الله وتنزيهه إلّهاً من صنع الفكر البشري إلّهاً لا وجود له في عالم الحقيقة والواقع لأن صفاته وخصائصه منتزعة من فروض عقلية مجردة لا

(١) العقاد «حقائق الإسلام وأباطيل خصومه» ص ٤١ ط دار الكتاب اللبناني بيروت.

من النظر في واقع الوجود وما يوحى به من صفات الخالق لهذا الوجود ولا من الوحي الذي يصف الله سبحانه كما هو في الحقيقة.. ومن ثم تشتط هذه التصورات في مثالية لا رصيد لها من الواقع، لأنها لم تؤخذ من الواقع، إنما أخذت من التجريد العقلي والفروض العقلية وتنتهي هذه المثالية إلى نقص وعجز في تصور الكمال الإلّهي، وحين تقاس هذه المحاولات إلى التصور الإسلامي يتبين معنى «الواقعية» التي نعنيها.

فالحقيقة الإلّهية في التصور الإسلامي حقيقة فاعلة في هذا الوجود ونلتمس خصائصها وصفاتها في آثارها الواقعية في هذا الوجود..

بمثل هذه الواقعية يواجه التصور الإسلامي الكون، فهو يتعامل مع هذا الكون الواقعي الممثل في أجرام وأبعاد وأشكال وأوضاع وحركات وآثار وقوى وطاقات، لا مع الكون الذي هو «فكرة» مجردة عن الشكل والقالب، أو الكون الذي هو «إرادة» ممثلة في شكل وقالب، ولا مع الكون الذي هو «هيولى» ومادة أولية غير مشكلة، أو الكون الذي هو صورة أو مثال في العقل المطلق أو الكون الذي هو الطبيعة الخالقة التي تطبع الحقائق في العقل البشري ولا مع الكون الذي هو عدم أو شبيه بالعدم. إلى آخر هذه الأسماء التي ليس لها مدلول واقعي يتعامل معه الإنسان.. الكون هو هذا الخلق ذو الوجود الخارجي الذي يدركه الإنسان ويوجه إليه قلبه وعقله[1]..

ومن هنا ندرك أن التصور الإسلامية للألوهية فريد متميز. فالله وجود كامل مطلق ليس بجسم ولا جوهر محدود مقدر، ولا يماثل الأشياء ولا يحده زمان أو مكان، ولا يحل في شيء أو لا يحل فيه شيء، مستغن عن كل ما في هذا الوجود.. والوجود الأبدي الكامل المطلق الكمال لا يكون إلا واحداً، ومن هنا اختلف هذا التصور من سائر التصورات.. ولا يكون الكمال المطلق بغيرقدرة وإنعام، ولا تكون القدرة والإنعام بغير خلق وإبداع..

---

(١) سيد قطب «خصائص التصور الإسلامي» ص ١٦٩، ط دار الشروق بيروت..

وهكذا فإن الإنسان يتعامل مع إله حي خالق مريد مهيمن فعال لما يريد، كامل الإيجابية والفاعلية، إليه يرجع الأمر كله، وإلى إرادته يرجع خلق الكون ابتداء، وكل انبثاقة فيه بعد ذلك وكل حركة، وكل تغير، وكل تطور، وألا يتم في هذا الكون شيء إلا بإرادته وعلمه وتقديره وتدبيره، وهو سبحانه مباشر بإرادته وعلمه وتدبيره، لكل عبد في كل حال من أحواله، ولكل حي، ولكل شيء في هذا الوجود كذلك..

إن ثبات هذا التصور في وجدان الإنسان سيترتب عليه آثار كبيرة في تكوين شخصيته وفي حياته كلها.. فستكون حياته منسجمة متسقة لا يدخلها الصراع بسبب الاعتقاد بتعدد الآلهة، وستكون هذه الحياة مطمئنة، لأنه يخضع للإله الحكيم الخبير، العليم بما يصلح له أو يضر به وسيحرص على أن يلتمس إرادة الله الحكيم سواء عن طريق عقله أو عن طريق الرسالات الإلهية التي تتنزل على الإنسان بمقتضى الرعاية والعناية والتدبير..

الله ذات واعية:

الله اسم مختص بالباري تعالى، وهو اسم الله الأعظم عند جماعة من عظماء الأمة، وأعلام الأئمة.. وما يوضح ذلك أن الاسم المقدس يدل على الأسماء الحسنى.. وللعلماء في هذا الاسم الشريف أقوال كثيرة.

فقيل أنه معرب أصله بالسريانية «لاها» فحذفوا الألف وأتوا بأل، ومنهم من أمسك عن القول تورعاً، وقال: الذات والأسماء والصفات جلت عن الفهم والإدراك، وقال الجمهور: عربي، ثم قيل: صفة لأن القلم كالإشارة الممتنع وقوعها على الله تعالى.. وأجيب بأن العلم للتعيين ولا يتضمن أشارة حسية، وقال الأكثرون: علم مرتجل غير مشتق، وعزى للأكثرين من الفقهاء، والأصوليين، وغيرهم.. والدليل أنه لو كان مشتقاً لكان معناه «معنى كلياً» لا يمنع نفس مفهومه من وقوع الشركة، لأن لفظ المشتق لا يفيد إلا أنه شيء ما مبهم حصل له ذلك المشتق منه، وهذا المفهوم لا يمنع من وقوع الشركة فيه

بين كثيرين.. وحيث أجمع العقلاء على أن قولنا: لا إله إلا الله يوجب التوحيد المحض، علمنا أنه علم للذات وأنها ليست من المشتقات، وأيضاً: إذا أردنا أن نذكر ذاتاً، ثم نصفه بصفات، نذكره أولاً باسمه، ثم نصفه بصفات، نقول: زيد العالم الزاهد. وقيل: بل هو مشتق، وعزاه الثعلبي لأكثر العلماء، قال بعض المشايخ: والحق أنه قول كثير منهم لا قول أكثرهم، واستدل بقول رؤبة:

لله در الغانيات الْمُـدَّه سبحن واسترجعن من تألهي

والمده هنا جمع المادهة، وهي لغة في المادحة وكان المراد أنهن يمدحن أنفس، والشاعر قد صرح بلفظ المصدر.. ثم قيل: مادته «ل ي هـ» من «لاه» يليه إذا ارتفع، لارتفاعه تعالى عن مشابهة المثليات. وقيل: مادته «ل و هـ» من لاه يلوه إذا احتجب لاحتجابه تعالى عن العقول والعيون أو من لاه يلوه: اضطراب لإضراب العقول والأفهام دون معرفة ذاته وصفاته. أو من لاه البرق يلوه: إذا لمع وأضاء لإضاءة القلوب ولمعانها بذكره تعالى ومعرفته.. «أولاه الله الخلق يلوهم أي خلقهم» وقيل: مادته «ا ل هـ» من إله إليه يأله، كسمع يسمع إذا فزع إليه لأنه يفزع إليه في المهمات.. قال ابن إسحاق: أو من أله: سكن لأنه يسكن إليه القلوب والعقول، قال المبرد: أو من إله يأله الهاً ـ كفرح يفرح فرحاً ـ إذا تحير، قال أبو عمرو بن العلاء: ومعناه أنه تحير العقول في إدراك كمال عظمته وكنه جلال عزته أو من أله الفصيل إذا أولع بأمه، وذلك لأن العباد مولعون بالتضرع إليه في كل حال.. أو من أله يأله الهة وتألهاً كعبد يعبد عبادة وتعبداً زنة ومعنى. والمعنى: المستحق للعبادة أو المعنى: المعبود، فعلى الأول يرجع لصفة الذات وعلى الثاني لصفة الفعل.. وقيل: مادته «و ل هـ» من وله من قوله طرب أبدلت الهمزة من الواو كما قالوا في وشاح، وسمي بذلك لطرب العقول والقلوب عند ذكره. وحاصل ما ذكر في لفظ الجلالة على تقدير الاشتقاق قولان: أحدهما: لاه، ونقل أصل هذا عن أهل البصرة وعليه أنشدوا:

بحلفة من أبي رباح يسمعه لاهه الكبار[1]

والثاني: الاه، ونقل عن أهل الكوفة، قال ابن مالك وعليه الأكثرون، ووزنه على الأول فعل أو فعل، قلبت الواو والياء ألفاً لتحركها وانفتاح ما قبلها وأدخلت «ال» وأدغمت اللام في اللام، ولزمت ال، وهي زائدة، إذ لم تفد معرفة، فتعرفه بالعملية، ووزن أصل لفظ الجلالة على الثاني، أعني قول الكوفيين «فعال» ومعناه مفعول، كالكتاب بمعنى المكتوب[2]..

يدلنا البحث العلمي أن الناس وقفوا طويلاً على مدى الأجيال يتطلعون إلى ذات الله ويفتحون عقولهم وقلوبهم له. وقد سلكوا لهذا كل مسلك فمن باحث في الوجود، متأمل في الكائنات، كما فعل الفلاسفة والحكماء ومن متلق عن الكتب السماوية، آخذ بهديها، مسترشد بشريعتها كما فعل المتصوفة، وكل هؤلاء جميعاً وغيرهم إنما يبحثون عن «الله» يريدون أن يروه عياناً بالنظر، أو يتصوروه بالعقل، أو يشهدوه بالقلب.. ولا بأس من أن نعرض ما وقع لبعض أصحاب النظر أو المجاهدة من الفلاسفة والمتصوفة في مجال البحث عن الله لنرى نتائج هذا الجهد.

فالفيلسوف «سقراط» استولت فكرة الألوهية على تفكيره فقضى حياته واقفاً يطرق بعقله الكبير الباب الذي يؤدي إلى الله، فلم يفتح له، ولم ير مما وراءه شيئاً، ولكنه أدرك أن وراء هذا الباب كل شيء، وراءه الحق المطلق، الذي يغمر الوجوه بنوره[3]..

---

(1) «يسمعه» المعروف في الرواية «يسمعها» أي الحلفة، وقد يوجه تذكير الضمير على أنه راجع إلى أبي رباح.. والبيت من قصيدة للأعشى وقبله:

أقسمتم حلفاً جهاراً أن نحن ما عندنا عرار

وأبو رباح من بني ضبعة، قتل رجلان، فسألوه أن يحلف أو يدفع الدية، فحلف ثم قتل فضربته العرب مثلاً لما لا يغني الحلف.

(2) الفيروز ابادي «بصائر ذوي التمييز في الطاف الكتاب العزيز» الجزء الثاني ص ٤٠ ط المجلس الأعلى للشئون الإسلامية بالقاهرة..

(3) الأستاذ عبد الكريم الخطيب «قضية الألوهية بين الفلسفة والدين» ص ٣٧٢، الطبعة الأولى، دار العروبة.

يقول سقراط: «الله هو جوهر فقط، وإذا رجعنا إلى حقيقة الوصف والقول فيه وجدنا المنطق العقلي قاصراً عن اكتناه وصفه وتحققه وتسميته وإدراكه لأن الحقائق كلها من تلقاء جوهره. .

«فهو المدرك حقاً، والواصف لكل موجود اسماً، فكيف يقدر المسمى أن يسميه إسماً، وكيف يقدر المحاط أن يحيط به وصفاً؟.

«إنه ليس بذي نهاية، ليس على أنه ذاهب في الجهات بلا نهاية كما يتخيله الخيال حتى يصل بنهاية ولا نهاية، فلا نهاية له من جهة العقل إذ ليس يجده ولا من جهة الحس فليس يحده»[1].

أما أرسطو فقد غاص بعقله الكبير في محيطات الوجود باحثاً عن الله يريد أن يصل إلى الشاطىء الذي يجد عنده برد الطمأنينة واليقين. وانتهى المطاف بأرسطو إلى أن يريح عقله وقلبه ولسانه من هذا العناء الطويل في البحث عن ذاتية «الذات» واستراح إلى أن يرى الله «فكرة» تجمع الكمال المطلق. ثم راح يجرد هذه الفكرة ويصفيها من كل ما خيل إليه أنه ينال من كمالها أو يحد من إطلاقها، ومن أجل هذا وقف «أرسطو» بالفكرة التي تصور فيها «الله» في مركز الوجود، لا ترى ولا تتحرك، إنها أشبه بالنقطة في مركز الدائرة الهندسية تفترض افتراضاً[2]. . يقول أرسطو: «إن واجب الوجود لا يعتريه تغير وتأثر من غيره، بأن يبدع أو يعقل فإن الباري عظيم المرتبة جداً غير محتاج إلى غيره، ولا متغير بسبب من غيره، سواء كان التغير زمانياً، أو كان تغيراً بأن ذاته تقبل من غيره أثراً، وإن كان دائماً في الزمان. .

«وإنما لا يجوز أن يتغير كيف ما كان التغير، لأن انتقاله إنما يكون إلى الشر لا إلى الخير، لأن كل رتبة غير رتبته فهي دون رتبته وكل شيء يناله ويوصف به فهو دون نفسه»[3] لقد أراد أرسطو أن يبالغ في تنزيه الله فذهب به

(١) الشهرستاني «الملل والنحل» الجزء الأول ص ١٢٠ ط بيروت.
(٢) الأستاذ عبد الكريم الخطيب «قضية الألوهية» جـ ١ ص ٢٧٣ القاهرة الطبعة الأولى.
(٣) الشهرستاني «الملل والنحل» الجزء الثاني ص ٥٠ ط بيروت.

تفكيره في هذا إلى أن يعطل «الذات» فلا تخلق، وأن يجردها من كل صفة، فلا توصف بالقدرة أو العلم، لأن الخلق في رأي سقراط معناه تغير في أحوال الذات، وانتقال بها من حال إلى حال، وكمال الذات في بقائها بحالها التي هي عليها لأنها في أحسن حال وأعدله، وانتقالها انتقال إلى ما دون تلك الحال، ولأن اتصاف الذات بأية صفة نقص لها، لأن أية صفة مهما كانت من الكمال فهي دون الذات.. هكذا يبدو الإله أو الذات لأرسطو، وقد تابعه في هذا بعض فلاسفة المسلمين وذهبوا مذهبه[1]..

ومن الفلاسفة الإلّهيين الفيلسوف اليوناني «أنكساغوراس» الذي تصور الإله قوة قائمة وراء هذا الوجود، ممسكة به، قوة فيها الحياة والعقل والعمل والحرية، يقول: «إنه لا بد من قوة أو عقل مدبر، هو السبب في نظام العالم وهو أي العقل منبع نظام العالم وحياته.. وهذا العقل هو الروح التي أخرجت من العمـأ نظاماً، وهو المحرك الأول للمادة ولكنه ليس الخالق لأنها أزلية[2].

وهذا الإلّه الذي تصوره «أنكساغوراس» هو قوة عاملة أو «دينامو» يحرك الوجود «أما الوجود ذاته فمادته أزلية، وعلى هذا فالإله صانع يعمل في مادة أنه شيء والمادة شيء آخر، ولم يسأل «أنكساغوراس» نفسه من أين جاءت هذه المادة؟ ولم جاءت على تلك الصورة الميتة؟ ومن الذي هيأ لها صانعاً يعمل فيها؟ لم يسأل الفيلسوف نفسه هذه الأسئلة لأنه كان ازاء تفسير لهذا النظام الذي يسري في الوجود، ويبدو في كل موجود، لا بد أن يكون هذا النظام نابعاً من مصدر تفيض عنه الحكمة والقدرة والنظام، وعنه يصدر هذا التدبير كما يفعل العقل بالنسبة للإنسان.. وإذن فلا بد أن يكون لهذا الوجود عقل يديره كما تدير العقول أمور الناس، أما مادة الخلق فلم تكن من الفيلسوف موضع نظر..

---

(١) عبد الكريم الخطيب «قضية الألوهية» جـ ١ ص ٢٧٤.

(٢) من كتاب مبادىء الفلسفة العامة ص ١١٥ نقلاً من كتاب قضية الألوهية ص ٢٧٤.

أما «فيثاغورس» فقد تصور الإله بأنه متعال، منفرد بالعظمة والجلال، لا تحيط به العقول، ولا تصفه الكلمات، وإنما يدرك من خلال الإشارات التي تذيعها السموات والأرض، محدثة عن قدرة الخالق وحكمته وعلمه. .

يقول فيثاغورس: «إن الله واحد لا كالآحاد فلا يدخل في العدد ولا يدرك من جهة العقل، ولا من جهة النفس، فلا الفكر العقلي يدركه ولا المنطق النفسي يصفه، فهو فوق الصفات الروحانية. . غير مدرك من نحو ذاته، وإنما يدرك بآثاره وصنائعه وأفعاله»[1]. .

ويرى فيثاغورس أن «الله» يتجلى لعوالم الموجودات على حسب استعدادها كما يتجلى للناس على حسب استعداد كل فرد منهم. يقول: «وكل عالم من العوالم يدركه بقدر الآثار التي تظهر فيه، فينعته، ويصفه بذلك القدر الذي خصه من صنعه»[2]. .

وتذهب الفلسفة الحديثة في تصور الإله مذهب التنزيه عن التجسيد والتحديد وتتمثله على أنه فكرة أو رمز أكثر منه ذاتاً أو صورة، وقد أجرت هذه الفلسفة العقل إلى أبعد غاياته، فلم يدرك من ذات الله شيئاً وإنما وقف أمام مذهلات من أحكام الصنع، ودقة التدبير في كل ذرة من ذرات الوجود. وإذ عجز العقل عن إدراك التفسير المادي، وعن الرؤية الكاشفة لهذه القوة العاملة في تدبير الوجود وتنظيمه، فقد ترك الفلاسفة عقولهم هنا، وأخذوا يبحثون عن قوى أخرى كامنة في كيانهم أخذوا يستدعون أحلام اليقظة، ومشاعر المتصوفة فبدت لهم تصورات عن «ذات الله» أشبه بهذه الرؤى التي يراها أصحاب الشطحات. .

وإذا كان الله ـ سبحانه ـ معنى مطلقاً، لا يلامس الإدراك أو الحس فكيف نؤمن به؟ وإذا آمنا به فكيف نتعامل معه؟ .

---

(١) الشهرستاني «الملل والنحل» ص ١٢٠ ط بيروت.

(٢) المصدر السابق ص ١٢١.

وإذا ساغ لعقول الفلاسفة أن تقبل المعاني المجردة وتتعامل معها فكيف تحتمل هذا عقول الناس جميعاً من غير الفلاسفة والحكماء؟..

وأكثر الناظرين في هذا الأمر، ينظرون إليه نظرتين معاً، نظرة مثالية ترتفع بالخالق إلى ما لا يقع في الخاطر أو يعلق بالظن من صور فالله فكرة مجردة مطلقة، من كل حد، ومن كل تصور، ومن كل وصف ونظرة أخرى واقعية يتعامل الناس بها، فلكي يكون بين الخالق والمخلوق تعامل ينبغي أن يكون للخالق مفهوم «ما» عند المخلوقين، ينبغي أن يجد الإنسان «للّه» مفهوماً، وأن يكون هذا المفهوم قابلاً للتصور أو الإدراك أو التخيل، أما أن يكون الإله بالنسبة للإنسان «أمراً فرضياً» لا يقع في خاطر، ولا يتصور في عقل، فذلك ما لا يمكن أن يقيم في القلب إيماناً أو يمسك يقيناً، أو ينظم بين الناس وبين الله علاقة. ذات الله هي في ذاتها كمال مطلق، لا تحد، ولا تتصور، ولا تدرك[1]..

ولكن حين تكون موضع إيمان في قلوب الناس وعقولهم، ينبغي أن يتمثلها الناس وهي في كمالها المطلق، ذاتاً عاقلة، مدبرة، حكيمة، عالمة، إلى غير ذلك من الصفات التي يعلم الناس بعض آثارها في حياتهم. يقول «والترليبمان» ويوجد في فكرتنا الداخلية عن الله صراع بين معهومنا للّه حين نتصوره وقد سما على كل ما هو خاص، ومثناه من جهة، وبين الصورة المادية الحسية من جهة أخرى. فلكي نثير الاهتمام البشري يلزم وجود «كائن» تربطنا به علاقة حتى يستطيع الإنسان أن يتعامل معه»..

وقد يكون ـ كما يقول الأستاذ عبد الكريم الخطيب ـ في هذا القول شيء من الواقعية فلتكن ذات الله ما تكون، مما لا تبلغه العقول ولا تدركه الأفهام.. ولكن يبقى بعد ذلك موقف الإنسان من الله، إن الإنسان لا يستطيع أن يتعامل مع «إله» على تلك الصورة المتعالية التي لا يعلق بها

(١) الأستاذ عبد الكريم الخطيب «قضية الألوهية» الجزء الأول ص ٢٩٠ القاهرة..

خاطره، ولا تلوح له في خياله، لا بد أن يجد الإنسان إلهه في عقله وفي قلبه، ومتى وجده فقد وجد «ذاتاً» يعرفها ويتعامل معها. . أما أن تكون الذات أمراً حسياً فذلك مما ينزل من قدر الإله حيث يصبح شيئاً من الأشياء[1].

والعقاد له فلسفة خاصة به، ومع أنه درس مذاهب الفلاسفة المسلمين وغير المسلمين، قديمهم وحديثهم، ووعى نظرياتهم الفلسفية فقد اجتهد بحيث لم يسيطر عليه مذهب أو نظرية، وحاول في نجاح أن ينفرد بفلسفة خاصة به دالة عليه، مبتعداً عن الهياكل التي حصر الفلاسفة انطباعاتهم داخل نطاقها. . ولهذا كان العقاد في حديثه الفلسفي عن الذات الإلّهية يتناول نشأة العقيدة منذ أن اتخذ الإنسان إلّهاً. وقد بين العقاد في وضوح أن الفلسفة المادية والعلم الطبيعي يقصران عن إدراك المسألة الإلّهية، إذ هي لا تدرك بالعقل ولا بالحس وإنما تدرك بـ «**الوعي الكوني**» المركب في طبيعة الإنسان وهذا الوعي هو مصدر **الإيمان بالحقيقة الإلّهية الكبرى التي تحيط** بكل موجود. .

ويجيب العقاد عن التساؤلات التي يطرحها الدارسون ومنها ما الله؟ وما صفاته؟ وقبل هذا وذاك هل الله موجود؟ . .

وما الله؟ يجيب العقاد: أنه «**ذات واعية**» ولا يجوز في العقل ولا في الدين أن تكون له حقيقة غير هذه الحقيقة، فمن فكر في الله فكر في ذات، ومن آمن بالله آمن بذات. . «الله ذات وعية فلا يجوز في العقل ولا في الدين أن تكون له حقيقة غير هذه الحقيقة، وأن يوصف بأنه معنى لا ذات له، أو قوة لا وعي لها، كما وصف في بعض المذاهب النسكية كالمذهب البوذي الذي تفرع عن البرهمية»[2].

كالذات الإلّهية ليست ذاتاً مبهمة مجهلة، كما أنها ليست محدودة

(١) الأستاذ عبد الكريم الخطيب «قضية الألوهية» ص ٢٩١ الطبعة الأولى القاهرة.
(٢) العقاد كتاب الله، ص ٦٤ ط دار الكتاب اللبناني بيروت.

مجسدة، هي ذات، لا كالذات التي يراها الحس، أو يتخيلها الوهم لأنها لو وقعت في دائرة الخيال ـ مهما امتد واتسع ـ كانت بهـذا المعنى محددة مقيدة[1]. .

وعند العقاد أن كلمة «الذات» لا تستلزم التشخيص في الحقيقة ولا في المجاز، ولا تقتضي نزاهتها عن التشخيص. إنها معنى لغير كيان مستقل عن الوعي والصفات الواعية، فهي تدل على الجوهر الذي تضاف إليه الأوصاف وتدل على الكائن الذي يملك صفاته، فهو ذو تلك الصفات[2].

والكلمة العربية التي تعبر عن هذه الحقيقة ـ وهي كلمة الذات ـ أصح الكلمات التي تقابلها في لغات الحضارة الغربية أو الشرقية المعروفة لأنها تمنع كثيراً من اللبس الذي تطرق إلى الذهن من نظائر هذه الكلمة في اللاتينية ومشتقاتها[3]. . فكلمة الذات باللغة العربية لا تستلزم التشخيص في الحقيقة، ولا في المجاز. . وإذا قلنا: أن الكمال المطلق «ذات» لم نشر بما يرمي إلى التناقض بين صفة الكمال الذي لا حدود له، وصفة الشخص أو المادة المستقرة بعد رسوب. . وعلى خلاف ذلك نعدد صفات الكـامل المطلق الكمال، فلا نستطيع أن نفهم بداهة أن هذه الصفات الموجودة تكون لغير ذات. فإن كان الكمال المطلق يشتمل على الحكمة المطلقة، والجمال المطلق، والخير المطلق، والإرادة المطلقة، فهل يكون ذلك إلا لحكيم جميل خير مريد؟ وهل يكون الحكيم الجميل الخير المريد معنى عاماً بغير ذات[4]؟

ويجري العقاد مقارنة بين فلسفة كلمة «الذات» في اللغة العربية، وبين

---

(١) الأستاذ عبد الكريم الخطيب «قضية الألوهية» ص ٣٣٢ ط أولى القاهرة.
(٢) الأستاذ سامح كريم «ماذا يبقى من العقاد» ص ٢٣٧ ط دار القلم بيروت.
(٣) العقاد «كتاب الله» ص ٦٤ دار الكتاب اللبناني.
(٤) العقاد «المجموعة الكاملة لمؤلفات العقاد» ص ٦٤ المجلد التاسع ط دار الكتاب اللبناني.

اللغات اللاتينية، ليصل إلى أن دلالة الكلمة «الذات» العربية أوفى بالغرض، ويزيد الأمر وضوحاً فيقول: «أما كلمة «الذات» العربية فلا توحى إلى الذهن بتة معنى له حدود. بل يستوجب الكمال أن يكون مالكاً لكل شيء، وأن يكون ذاتاً في لفظه ومعناه»[1].

«والكمال المطلق يحتوي كل موجود، والذات الإلّهية تعبر عن هذا المعنى أصح تعبير، فالعقل يستلزم أن يكون الكمال المطلق «ذاتاً» وتتطلب كائناً كاملاً، يوصف بالكمال، وينكر أن يجعله معنى خلواً من الوعي لأن نقص الوعي نقص من الكمال، ونقص من صفات الكامل الذي لا يعاب»[2].

«وأعجب الصور العقلية حقاً، وجود يتصف بكل كمال، ولا يعلم أنه كامل، والعلم بالذات فضلاً عن العلم بالغير أول صفات الكمال، أما الدين فلا يستقيم بغير إله تتصل به المخلوقات، ويتقبل منها الحب والرجاء ويستمع لها استماع العالم المريد.. ولا نعتقد أن ديناً من الأديان قط دان به الإنسان، وهو في قرارة نفسه مجرد من فكرة «الذات» الإلّهية كل التجريد»[3].

ومجمل ما يقال عن عقيدة الذات الإلّهية: أن الذات الإلّهية غاية ما يتصوره العقل البشري من الكمال في أشرف الصفات. وفكرة الله هي الفكرة المتممة لأفكار كثيرة، موزعة في هذه العقائد الدينية، وفي المذاهب الفلسفية التي تدور عليها، ولهذا بلغت المثل الأعلى في صفات الذات الإلّهية، وتضمنت تصحيحاً للضمائر، وتصحيحاً للعقول، في تقرير ما ينبغي لكمال الله، بقسطاس الإيمان، وقسطاس النظر والقياس..

---

(١) العقاد «المجموعة الكاملة لمؤلفات العقاد» ص ٦٦، المجلد التاسع ط دار الكتاب اللبناني.

(٢) المصدر نفسه ص ٦٦.

(٣) العقاد «كتاب الله» ص ٦٦ ط دار الكتاب اللبناني بيروت.

«فمن فكر في الله فكر في ذات، ومن آمن بالله آمن بذات، ومن قال أن الكمال المطلق شيء، وأن الله شيء آخر كما قال بعض الفلاسفة لم يكن هناك معنى لتخصيصه قوة من قوى الكون باسم الله، من غير فارق بينها وبين تلك القوى يجعلها ذاتاً لها كيان»[1]. يقول فيلسوفنا العقاد: «ولم نر أحداً من المفكرين يقول بأن الله معنى إلا ليجعله أكبر من ذات بالتجرد من صفات الذاتية، بل بالزيادة عليها، فينتهون بالتنزيه إلى ذات أكبر من جميع الذوات..

والقول بالذات الإلّهية يبطل القول «بوحدة الوجود» كما يبطل القول بأن الله معنى لا ذات له أو قوة واعية، فإن القائلين بوحدة الوجود، يرون أن الكون هو الله، وأن الله هو الكون، وأنه لا فرق بين الخلق والخالق، ولا بين المظاهر والحقائق الإلّهية[2]..

وقد صدق الفيلسوف الألماني «شوبنهور» حين قال: إن أصحاب هذا المذهب لم يصنعوا شيئاً سوى أنهم أضافوا مرادفاً آخر لاسم الكون.. فزادوا اللغة كلمة، ولم يزيدوا العقل تفسيراً، ولا الفلسفة مذهباً ولا الدين عقيدة. فالكون إذن والوجود الواحد مترادفان، لا يفسر أحدهما الآخر، ولا يزيد عليه.. وليس هذا هو المقصود بالبحث في الحقائق الإلّهية، لأنك لا تفسر الكلمة بكلمة تؤدي معناها بعينه، ولا تفسر الشيء بالشيء نفسه، أو لا تفسر الماء بالماء.. فما الله؟ هو الكون كله. وما الكون كله؟ هو الله.. وهذا قصارى ما يؤخذ من «وحدة الوجود» وليس هو البحث. وكأنما التفسير النهائي لجملة الأشياء يلجئنا إلى ذات لا محالة تقصد وتريد[3]..

ويزيد العقاد الأمر توضيحاً فيقول: فلا تفسر القوى بالقوى، ولا

---

(١) العقاد «المجموعة الكاملة لمؤلفات العقاد» المجلد التاسع ص ٦٦ دار الكتاب اللبناني بيروت.

(٢) العقاد «الله» ص ٦٨، دار الكتاب اللبناني بيروت.

(٣) المصدر نفسه ص ٦٩.

المعاني بالمعاني، ولا الأكوان بالأكوان، ولكنك تفسرها جميعاً بذات مريدة.. فيسمى ذلك تفسيراً تستريح إليه العقول[1]..

والفيلسوف الألماني «شوبنهور» نفسه، يقرر: أن الوجود فكرة واردة وأن الفكرة هي القداسة الإلّهية، والإرادة هي مظاهرها الدنيوية وأن الفكرة تدخل في حيز الإرادة، لتعود إلى حالة لا سعي فيها ولا عنت، ولا مجاهدة لأن العنت كله من الإرادة في محاولاتها الكثيرة، فلا تفسير لشيء لا فكرة له ولا إرادة، إلا بكيان يفكر ويريد..

وليس تصور الذات الإلّهية عادة إنسانية تعودها الإنسان بغير تفكير ـ كما يرى بعض النفسانيين ـ لأنه تعود أن يخلع صورته إلى الأشياء ويحسبها ظلالاً له تحكيه في ملامحه وخوافيه، ولكنها نهاية ما يدركه العقل واعياً صاحياً مع التفكير، ومتابعة التفكير إلى أقصى مداه..

ويشتم من أبحاث العقاد العديدة في العقيدة الإلّهية، أنه وجه عناية فائقة إلى ما وصل إليه من نتائج، تعد عند الباحثين والدارسين أعظم فلسفة وذلك أنه حينما أكد أن الله ذات واعية كان صادقاً مع العقل ومع الدين.. واستطاع العقاد بفلسفته أن يناقش اللغات اللاتينية وفلاسفة الفكر الوجودي في مدلول كلمة «الذات» وأثبت أن اللغة العربية أصدق لغة في الوفاء، وهكذا تبدو فلسفة العقاد كالصروح والأبنية تستمد قوتها من الدعائم الضاربة في أعماق الأرض..

ويرى العقاد أن تقييد الذات الإلّهية بأية صفة من الصفات المألوفة لنا، أو المعهودة لدينا، إنما هو من قبيل الوهم والضلال، فلا أساس للقول بأن الله لا يكون له صفات متعددة، لأنه جوهر بسيط.. ولا أساس للقول بأنه لا يعلم الجزئيات لأنه يعلم أشرف المعقولات وهو ذات الله فمثل هذه الأقوال لا أساس لها من الصدق، ولا من الصواب إن في الذهن أو في الخيال[2]..

---

(١) المصدر نفسه ص ٦٩.

(٢) الأستاذ سامح كريم: ماذا يبقى من العقاد ص ٢٣٧ دار القلم بيروت.

«فكل شرط يذهب إليه الذاهبون لتقييد «الذات» الإلّهية بصفة من الصفات المعهودة لدينا، فهو شرط قائم على غير أساس.. فلا أساس للقول بأن الله لا تكون له صفات متعددة، لأنه جوهر بسيط ولا أساس للقول بأن الله لا يريد لأن الإرادة اختبار بين أحوال، والله منزه عن الأحوال.. ولا أساس للقول بأن الله لا يعلم الجزئيات لأنه يعلم أشرف المعقولات، وهو ذات الله..

فنحن قد جهلنا البساطة في المادة وأحكامها ونحن نلمس الأجسام ونعيش في الأجسام.. جهلنا البساطة المادية، فقال الأقدمون: إن المادة كلها من النار والتراب والهواء والماء، ثم عللنا التركيب بتعدد العناصر واختلاف توليف الذرات. ثم علمنا أن الذرات كلها تنتهي إلى إشعاع وهو أبسط ما تراه العين ويلم به الخيال، وقد كانوا قديماً يقولون أن الأجرام العلوية خالدة أبدية لا يعرض لها الفساد والتغيير لأنها نور بسيط فكل الأجسام إذن نور بسيط لا نعلم منه إلا أنه حركة في فضاء.. ونحن قد جهلنا أحكام البساطة وصفاتها في المادة المحسوسة قروناً بعد قرون ولا نزال نعلم أننا واهمون فيما يتصف به من الحركة والسكون، فمن أين لنا أن ندرك أحكام البساطة الإلّهية قياساً على وصف لا تحيط به العقول؟.

من أين لنا أن إرادة الله من قبيل إرادتنا؟ وأن علم الله من قبيل علمنا؟ وكيف يكون الوجود إن لم يكن وجوداً يفعل ويخالف العدم؟ وكيف يخالف إذا كان سلباً لا أثر له على سبيل الثبوت؟..»[1].

والنتيجة السليمة التي وصل إليها المفكر العقاد هي «أن الله ذات واعية»، وهذه النتيجة جاءت توافق العقل والضمير، ويستدل العقاد على صحة هذا المبدأ في هذه النتيجة، بأن الكائنات التي ندركها في حياتنا

---

(١) العقاد «المجموعة الكاملة لمؤلفات العقاد» المجلد التاسع ص ٢٨٨، دار الكتاب اللبناني.

اليومية تصير لها ذوات كلما ارتقت، وترتقي كلما تميزت وتحولت من العموم إلى الخصوص، وأن المقياس الصادق في ترتيب درجات الكمال لجميع الكائنات هو أن تبلغ غاية المرتقى حين تصبح ذاتاً لا تلتبس بذات أخرى من نفس النوع[1]. .

يقول العقاد: والنتيجة التي يرتضيها العقل ويتطلبها المضير أن الإلّه الأحد ذات ولا يسوغ في العقل أن يراه غير ذلك. . والذاتية أعلى ما يتصوره من مراتب الكائنات على الإطلاق، فالأقدمون الذي قالوا بالعقل والهيولى. . والمحدثون الذين قالوا بالنشوء والارتقاء. . والنشوئيون الذين قالوا ببقاء الأنسب أو قالوا بالانبثاق، وغير هؤلاء، مجمعون على قول واحد، وهو أن الترقي إنما هو الانتقال من وجود بغير ذات إلى وجود له ذات، إلى وجود يعلم ذاته ويشعر بوجوده[2]. .

ويمضي العقاد في توضيح الاستدلال قائلاً: «فالجماد المبهم الذي لا تعيين فيه أقل من الجماد الذي تعين بعضه من بعض، وتميزت له أشكال وصفات وهذا الجماد أقل من النبات. وكلما ارتقى النبات ظهر فيه التعيين بين شجرة وشجرة، وبين ثمرة وثمرة، واتجه إلى التخصيص بعد التعميم. . وهكذا أحاد الحيوان، وهكذا أحاد الإنسان. . حتى إذا بلغ غاية مرتقاه أصبح «ذاتاً» لا تلتبس بذات أخرى من نوعه، وكان هذا هو المقياس الصادق لترتيب درجات الكمال في جميع الكائنات. . فالكائن الأكمل لن يكون مجرداً من الذات، ولن يتخيله العقل مجرداً من الذاتية[3]. .

ومن علامات الذاتية في المنطق السليم أن العقل يعقل وجوده، أما العقل الذي لا يعقل وجوده فتسميته بالعقل ضرب من العي والإحالة وتسميته

(١) الأستاذ عبد العزيز مصطفى: فلسفة العقاد، الضياء السنة الثانية ع٧ ص ٦٢ دبي.
(٢) العقاد كتاب الله ص ٢٨٧ دار الكتاب اللبناني.
(٣) العقاد كتاب الله ص ٢٨٧ ط دار الكتاب اللبناني.

بغير هذا الاسم تلفيق يحار فيه التعبير. . فإذا كان قوة مادية فلا معنى لفرضها بمعزل عن قوى الكون، وإذا كان قوة عقلية فلن تكون القوة العاقلة في غير ذات. . ولهذا لا يحق للعقل المحدود أن يتجاوز حدوده لأن العقل المحدود وهو العقل الإنساني يستحيل عليه أن يحيط بالكمال المطلق، وليس لهذا العقل المحدود أن يقول للكمال المطلق كيف يكون وكيف يفعل، وكيف يريد. .

الوعي الكوني: -

وعن السؤال: هل الله موجود؟ يجيب العقاد: إن مسألة وجود الله مسألة وعي قبل كل شيء، فالإنسان له وعي يقين بوجوده الخاص وحقيقته الذاتية، ولا يخلو من وعي يقين بالوجود الأعظم، والحقيقة الكونية لأنه متصل بهذا الوجود بل قائم عليه، والوعي والعقل لا يتناقضان، وإن كان الوعي أعم من العقل في إدراكه، لأنه مستمد من كيان الإنسان كله، ومن ظاهره ومن باطنه، وما يعيه هو وما لا يعيه[1]. .

ويبقى بعد ذلك أن الوعي أعم من العقل المجمل وأعمق منه، وأعرق في أصالة وجوده مع الحياة الإنسانية منذ نشأتها الأولى[2]. .

والإنسان له وعي بحقيقته الذاتية ووجوده الخاص، ولديه وعي يقيني بالوجود الأعظم، والحقيقة الكونية، لأن الإنسان متصل بهذا الوجود وإذا كان العقل من أجل نعم الله على الإنسان، فإن الوعي أعم من العقل في إدراكه، لأنه مستمد من كيان الإنسان[3]. .

---

(١) الأستاذ سامح كريم، ماذا يبقى من العقاد ص ٢٣٦ ط دار القلم، والعقاد كتاب الله ص ٢٦٢ ط دار الكتاب اللبناني.

(٢) عبد الفتاح الديدي: عبقرية العقاد ص ٤٨ ط الدار القومية.

(٣) المستشار جمال الدين محمود قضايا إسلامية ص ٨.

ويعتقد العقاد: أن الوعي الكوني المركب في طبيعة الإنسان هو مصدر الإيمان بوجود الحقيقة الكبرى التي تحيط بكل موجود، وما زالت صورة الكمال المطلق مقترنة بصورة الحقائق السرمدية في بدائة العقول[١]. .

فالوعي الكوني المركب في طبيعة الإنسان هو مصدر الإيمان بوجود الحقيقة الكبرى التي تحيط بكل موجود. . ولم تكن قضية الإيمان منذ وعي الإنسان حقيقته الخاصة والحقيقة الكبرى في الكون قضية العقل وحده، فكان اعتماد الإنسان على الوعي الذي تبعثه فيه فطرته أعظم من اعتماده على الأدلة العقلية أو البراهين المنطقية[٢]. .

ومن المحقق ـ كما يقول العقاد ـ أن العقيدة هي ترجمان الصلة بين الكون والإنسان، وبعبارة أدق وأقرب: هي مظهر الصلة بين العالم الأكبر والعالم الأصغر، فلا بد من صلة بين الكون وبين كل موجود فيه. . ولا بد أن تمتزج هذه الصلة بالوعي والشعور متى كان الموجود من أصحاب الوعي والشعور»[٣].

والعقاد لا يعبأ إلا أن يتابع خطوط تفكيره الأساسية فيعمل على تحقيق استكمال غزواته الفكرية ليرى الثمـرة وقد أينعت مـع التعمق، والتعهد والرعاية. . ولهذا نراه يعجب من العلماء الذين عرفوا الغريزة النوعية وغريزة الجماعة، ولم يعرفوا الغريزة الكونية. . فيقول: «ومن العجيب أن يعرف العلماء شيئاً يسمى الغريزة النوعية بل شيئاً يسمى غريزة الجماعة ولا يعرفون شيئاً يسمى الغريزة الكونية أو السليقة الكونية أو ما شاءوا من الأسماء»[٤]. .

---

(١) عبد الفتاح الديدي: عبقرية العقاد ص ٤٨ ط الدار القومية.

(٢) عبد الفتاح الديدي: عبقرية العقاد ص ٤٨ ط الدار القومية، وينظر كذلك المستشار جمال الدين محمود في كتاب «قضايا إسلامية» ص ٨ ط المجلس الأعلى للشئون الإسلامية.

(٣) العقاد كتاب الله ص ٣١ ط دار الكتاب اللبناني بيروت.

(٤) العقاد المجموعة الكاملة لمؤلفات العقاد المجلد ٩ ص ٣١ دار الكتاب اللبناني.

وفي موضع آخر يقول العقاد: «إن علاقة الإنسان بالكون أعرق وأوثق وأعمق من كل علاقة بإقليمه أو بعشيرته أو بنوعه، وليس بالمفهوم أن تترجم نوازعه عن علاقات العشيرة والإقليم والنوع، ثم تخلو من ترجمة لعلاقته بالوجود كله. فإن لم تكن العقيدة الدينية هي ترجمة العلاقة الكونية فأين توجد هذه الترجمة، ولماذا تتأصل في الإنسان نوازع العلاقات بكل محيط ولا تتأصل فيه نوازع هذه العلاقة؟»[1].

ويؤكد الفيلسوف الكبير على حقيقة الغريزة الكونية وضروريتها في الحياة فيذكر أنه من المحقق أن الصلة بين الكون وموجوداته ماثلة في جميع الموجودات، ومن المحقق أن «الوعي» لا يخلو من ترجمان لهذه الصلة لا يحصره العقل، لأنه سابق له، محيط به، غالب عليه»[2]..

ويرى العقاد: أن الإيمان بالله لا يتوقف على دور العقل وحده لأن الإنسان يعيش في الكون بكل ما له من عقل وحواس.. ثم إن العقل قادر على التمييز والتفرقة بين الخير والشر، والحق والباطل، فإذا كان العقل قاصراً عن الإيمان بالكمال المطلق، فهناك مع العقل «الوعي» وإحساس الضمير، وأيمان القلب، بأن الله موجود، وأنه أحد[3]. وإذا رجعنا إلى تاريخ الإيمان في بني الإنسان وجدنا أن اعتماده على «الوعي الكوني» أعظم جداً من اعتماده على القضايا المنطقية والبراهين العقلية، وأنه أقوى جداً من كل يقين يتأتى من جانب التحليل والتقسيم[4].

وحين نقرأ ما كتبه الفلاسفة الأقدمون عن وجود الله، نكتشف أن هؤلاء لم يحاولوا أن يقنعوا أحداً بوجود الله عز وجل، وإنما كان حديثهم من قبيل

---

(١) العقاد عقائد المفكرين ص ٥٢٢ ط دار الكتاب اللبناني.

(٢) العقاد المجموعة الكاملة لمؤلفات العقاد المجلد ٩ ص ٣١ دار الكتاب اللبناني.

(٣) الأستاذ عبد العزيز مصطفى، فلسفة العقيدة، الضياء ع٧ ص ٢ ص ٦٢، دبي.

(٤) عبد الفتاح الديدي، عبقرية العقاد ص ٤٨ ط الدار القومية.

المباحث العلمية، وتفسير الظواهر الطبيعية، لأن تفسيرها لا يتم بغير إثبات الحقيقة الكبرى في الوجود..

وقد استطاع العقاد أن يكتشف في فلسفة أصيلة «الوعي الكوني» ليكون «الوعي الكوني» العمق الفلسفي العقادي، الضارب الجذور في الثبات. يقول العقاد: «ومن المحقق أن «الوعي الكوني» ملكة قابلة للترقي والاتساع، لأن الحقائق التي تقبل الفهم في الكون لا تزال على اتساع وارتفاع يفوقان كل وعي وترقى إليه بنمو الإنسان»[1].

ولعل الباحث والدارس يدرك في ذكاء أن «الوعي الكوني» والذي جاء في فلسفة العقاد، غير الدليل الكوني الذي قال به الفلاسفة..

والدليل الكوني ينظر إلى الكون على اعتبار أنه معلول متناه، ثم ينتقل في سلسلة من أشياء يتعلق بعضها تعلق العلة بالمعلول، حتى يقف عند علة أولى لا علة لها، لأن العقل لا يقبل التسلسل[2] إلى غير نهاية[3].

والدليل الكوني: إثبات وجود الله بالاستناد إلى وجود العالم ويسمى أيضاً بالدليل المبني على إمكان العالم وجوازه، وهو عند «كانت» مقابل للدليل الوجودي، والدليل الطبيعي اللاهوتي[4]..

على أنه من الواضح أن معلولاً متناهياً لا يعطينا إلا علة متناهية أو يعطينا على أكثر تقدير سلسلة غير متناهية من علل متناهية، فالوقوف بهذه السلسلة عند حد معين، والارتفاع بواحد من هذه العلل إلى مقام علة أولى لا

(١) العقاد المجموعة الكاملة لمؤلفات العقاد م ٩ ص ٣١ ط دار الكتاب اللبناني.
(٢) التسلسل: هو ترتيب أمور غير متناهية مجتمعة في الوجود..
(٣) محمد إقبال: تجديد التفكير الديني في الإسلام ص ٣٦ ط لجنة التأليف والترجمة بمصر.
(٤) د. جميل صليبيا: المعجم الفلسفي المجلد الأول ص ٥٦٥ ط دار الكتاب اللبناني بيروت.

علة لها إهدار لقانون العلية نفسه الذي يصدر عنه الدليل بجملته. . هذا إلى أن العلة التي يصل إليها الدليل تستبعد بالضرورة معلولها، وهذا معناه أن للمعلول بكونه حداً لعلته نفسها بجعلها أمراً متناهياً. . وكذلك لا يمكن أن يقال في العلة التي يصل إليها الدليل أنها واجبة الوجود بسبب واضح هو أنه في علاقة العلة والمعلول، لا بد أن يكون كل وجوب الوجود ليس هو نفس إدراك العلية، وهو أقصى ما يمكن أن يبرهن عليه هذا الدليل، والدليل الكوني إنما يعتمد في إثبات اللا متناهي على نقضه المتناهي، ولكن غير المتناهي الذي نصل إليه بنفس المتناهي ولا متناهي باطل، لا يفسر نفسه، ولا هو يفسر المتناهي الذي يقيمه مقابلاً لغير المتناهي، إن غير المتناهي الصحيح لا يخرج المتناهي بل يشمل المتناهي دون أن يمحو تناهيه، ويفسر وجوده ويسوغه. وعلى هذا فأنا نقول أن الانتقال من المتناهي إلى غير المتناهي كما يتضمن الدليل الكوني ظاهر البطلان في نظر المنطق، وبهذا يتهافت الدليل بجملته[1]. .

يقول العقاد: «ونحن نخطىء فهم العقل نفسه حين نفهم أنه مقصور على ملكة التحليل والتجزئة والتفتيت. وأنه لا يعمل عمله الشامل إلا على طريقة التقسيم المنطقي، وتركيب القضايا من المقدمات والنتائج وإثباتها بالبراهين على النحو المعروف. . فالعقل موجود بغير تجزئة وتقسيم. . وهو في وجوده ملكة حية تعمل عملاً حياً، ولا يتوقف عملها على صناعة المنطق وضوابطه في عرف المنطقتين، وهو في وجوده هذا يقول «نعم» ويقول «لا» ويحق أن يقولهما مجملتين في المسائل المجملة على الخصوص، وقد يخطىء القول في بعض الأشياء، ولا يضمن الإصابة في كل شيء. . ولكن الخطأ ينفي العصمة الكاملة، ولا ينفي الوجود فقد يكون العقل المجمل موجوداً عاملاً وهو غير معصوم عن الخطأ الكثير أو القليل. ولن يقدح ذلك لا في وجوده ولا في صلاحه للتفكير، لأن التقسيم المنطقي يخطىء أيضاً كما

(١) محمد إقبال «تجديد التفكير الديني في الإسلام» ص ٣٧ ط لجنة التأليف والترجمة.

يخطىء العقل المجمل في أحكامه المجملة ولا يقال من أجل ذلك أن التقسيم المنطقي غير موجود أو غير صالح للتفكير»[1]. .

ويمضي العقاد بفكره الفلسفي العتيد، في توضيح فلسفته، يعاونه على ذلك فكر متوقد وثاب، وذهن قوي نافذ، ومنطق طبيعي، فيقول: «فإذا قالت البداهة العالمية» نعم «هناك إله» فهذا القول له قيمة في النظر الإنساني، لا تقل عن قيمة المنطق والقياس، لأنها قيمة العقل الحي الذي لا يرجع المنطق والقياس إلى مصدر غير مصدره، أو سند أقوى من سنده. . وقد كان العقل المجمل أبداً أقرب إلى الإيمان وأقرب إلى قولة «نعم» في البحث عن الله، ولم يستطع التقسيم المنطقي أن يقول «لا» قاطعة مانعة في هذا الموضوع.

وقد أسفرت مباحث الفلاسفة المؤمنين عن براهين مختلفة لإثبات وجود الله بالحجة والدليل. . ونحسب أننا نضعها في موضعها حين نقرر في شأنها هذه الحقيقة التي يقل فيها التشكك والخلاف، وهي أن البراهين جميعاً لا تغني عن «الوعي الكوني»[2]. .

وإذا كان العقاد قد أكد على أن «الوعي الكوني» ملكة قابلة للترقي والاتساع لأن الحقائق التي تقبل الفهم في الكون لا تـزال على اتساع وارتفاع، فإنه يزيد الأمر وضوحاً، فيقول: «بل هذه الحواس الجسدية ـ ودع عنك الحقائق الأبدية ـ لا تحيط بكل ما تحسه العيون والأنوف والأذان، فبعض الحيوان يستنشق الرائحة على بعد أميال وهي كالعدم في أنف حيوان آخر ولو كانت منه على مدى قراريط، وبعض الأصوات تلتقطها بالآلات من وراء البحار والقفار، وقد كان الظن قبل العصر الحاضر أن الصوت «عدم» على مد البصر القريب، ومن زعم أن الموجود هو ما تناوله الحس دون غيره

---

(١) العقاد كتاب «حياة قلم» ص ٢٥٦، ٢٥٧ ط كتاب الهلال شعبان ١٣٨٤ هـ، وكتاب الله ص ٢١٢، ٢١٣ ط دار الكتاب اللبناني. .

(٢) العقاد «حياة قلم» ص ٢٥٧ ط دار الهلال ١٣٨٤ هـ.

كذبه الحس نفسه وقامت الحجة عليه من العيون والأنوف والآذان فضلاً عن البصائر والعقول»[1]. .

وفي الكون مجال للوعي الكوني أوسع من مجال الحواس والملكات وما دامت الصلة بين الإنسان وبين الكون قائمة فلا بد من دخولها في نطاق وعيه على مثال من الأمثلة، ولا موجب لوقوفها دون غاية من الغايات التي تطبقها ملكات الجنس البشري، ومنها ملكة الاعتقاد والإيمان[2]. .

وفي الكون العظيم حقائق لم تقابلها الحواس الجسدية، ولا الحواس النفسية كل المقابلة إلى الآن. ولا يوجد عقل سليم يمنع أن تترقى المقابلة بين الحواس النفسية، وبين تلك الحقائق، ما دامت قائمة وما دام الوعي في طريق الارتفاع والاتساع[3]. .

ولا يوجد عقل سليم يمنع التفاوت في هذه الحواس النفسية التي نسميها بالوعي الكوني - فيتملأ بها أناس وينفر منها أناس، ويكون الفارق فيها بين الموهوبين والمجردين كالفارق - على الأقل - بين أذن الموسيقي التي تميز مئات الألحان، وآذان السواد الذين يحسبونها كلها صوتاً واحداً أو بضعة أصوت، ونقول على الأقل لأن المحسوسات التي تدرك بالآذان أضيق من المحسوسات التي تدرك بالكيان كله مما يعيه ومما لا يعيه[4].

فإن قال لنا قائل أنني أحس «الحقيقة الكونية» أو أحس خالق الكون فلا ينبغي أن نكذبه لزعمنا أن الحقيقة الكونية مستحيلة، وأن الوعي الكوني لا شك فيه. ولكننا نكذبه - إن كذبناه - متى شككنا في صدقه كما نكذب من نشك في روايته لوقائع العيان، ولا شك في وقائع العيان[5]. .

---

(١) العقاد كتاب الله ص ٣١ ط دار الكتاب اللبناني.

(٢) المجموعة الكاملة لمؤلفات العقاد المجلد التاسع ص ٣٢ ط دار الكتاب اللبناني.

(٣) المصدر نفسه.

(٤) المصدر نفه.

(٥) العقاد «الله» ص ٣٢ ط دار الكتاب اللبناني.

وهكذا يمسك العقاد بأي طرف من قضايا الفلسفة، فإذا به قد أقر هذه القضية على أسسها العامة، ووضعها في موضعها الأصيل، ومن عادة فيلسوفنا أنه يقر الموقف الذي يؤمن به ثم يؤيده بكل ما يستطيع أن يسوقه من الحجج، ويعود فيقلب الوضع وينظر في النتائج.. ولهذا يمضي العقاد في بيان أهمية الوعي الكوني، وأنه هو الذي يحس بوطأة الكون فيترجمها على قدر حظه من التصور والتصوير، وينطلق الفيلسوف من القاعدة المقررة التي لا يجوز الشك فيها وهي: «أن الموجودات أعم من المحسوسات».. فيقول: «فهناك موجودات أكثر مما نحس، بل هناك موجودات قابلة للإحاطة بها من طريق الإحساس أكثر مما نحسه الآن بالآلات ووسائل التقريب والتضخيم.. ولا تزال غرائز الحيوان تدلنا على ضروب من الإحساس الخفي لا يعللها العلماء بأكثر من تسميتها باسم الغريزة كأنهم إذا لجأوا إلى كلمة مبهمة لا يفهمونها كانوا أجدر بكرامة العلم من الجاهل الذي يفسر الأمر كله بقدرة إله»[(١)]..

ويشرح العقاد أمر الغريزة ويبين أن إساءة استخدام الغريزة لا يقدح في نشأتها ولا في وجهتها فيقول: «وفي الغريزة عبر كثيرة لا تنسى في صدد الكلام على الحاسة الدينية وخطأ الإنسان في التعبير عنها وتمثيل موضوعاتها، فقد يساء استخدام الغريزة ولا يقدح ذلك في نشأتها ولا في وجهتها كالطير الذي يهاجر طلباً للسلامة أو للغذاء فيسقط في البحر من الإعياء، لأنه يختار طريقاً انقطع بطغيان البحر عليه منذ عصور، فباعث الغريزة موجود ومعقول، وحب السلامة موجود ومعقول، وخطأ المحاولة في استخدام الغريزة لا ينفي صدق هذا ولا صدق ذاك»[(٢)]..

وبعد أن يبين العقاد بالمثل المحسوس ثبوت الغريزة، وأن خطأ الاستخدام لا ينفي وجودها، يعرب في وضوح فلسفي عن صحة الغريزة

(١) العقاد المجموعة الكاملة لمؤلفات العقاد المجلد ٩ ص ٦، ط دار الكتاب اللبناني.
(٢) المصدر السابق.

النوعية ليصل بهذا التقديم والتعبيد إلى تأكيد أصالة الحاسة الدينية «الوعي الكوني»..

«والإنسان في غريزته النوعية يخدع نفسه ويضل عن الغاية من حيث يشعر أو لا يشعر بانخداعه وضلاله، يخدع نفسه حيث يحسب أنه يعمل للذته أو يعمل لذاته، ويضل ضلالاً بعيداً حين يقتل عشرين رجلاً كبيراً ليكفل القوت أو السلامة لطفل واحد هو ابنه الذي لم يلده إلا لبقاء النوع كله، يقتل عشرين مخلوقاً نامياً من النوع لبقاء مخلوق منه غير موثوق بنمائه، وهو يطاوع الغريزة النوعية بذلك ولا يناقضها في نهاية المطاف لأن حب الأبناء لو توقف على الحساب العددي والموازنة بين الكثرة والقلة لما حرص الناس على الأبناء، ولا ظفر النوع بالبقاء.. وأدخل من ذلك في ضلال الغريزة وثبوتها في وقت واحد أن الأب الذي يدس عليه طفل غير ابنه ولا يخالجه الشك فيه يحبه ويرعاه ويفتدي بقاءه ببقاء الكثيرين ولا يجوز من أجل ذلك أن يقال أن الغريزة النوعية غير صحيحة لأن الولد «غير صحيح».. فالتعبيرات عن الحاسة الدينية تقبل الخطأ الكثير ولا يستفاد من ذلك أن الحاسة الدينية غير لازمة، أو أنها مكذوبة النشأة في أساس التكوين..

وهذا الذي سميناه «بالوعي الكوني» هو الذي يحس بوطأة الكون فيترجمها على قدر حظه من التصور والتصوير، فيقع الخطأ الكثير في التعبير وفي محاولة التعبير، ولا يمتنع من أجل ذلك أن تتلقى الكون بوعي لا شك في براعته وغاياته، وإن أحاطت بتعبيراته شكوك وراء شكوك[1]..

ولعلنا ندرك من التتبع الدقيق لكلمات العقاد: أن العقاد لا يحب أن يهمل إثبات ما يجود به فكره، ولا يكره شيئاً قدر كراهيته للتأرجح بين الآراء في غير تحديد لموقف بالذات، وكذلك لا يحب فيلسوفنا الاستخفاف

---

(١) العقاد المجموعة الكاملة لمؤلفات العقاد المجلد ٩ ص ٦١، ط دار الكتاب اللبناني..

بمسائل الرأي، والنظر العقلي، واللامبالاة في شئون العقيدة أنه يحسم دائماً في الأمور، ولا ينتهي به بحث قط دون تسجيل وجهة نظر عميقة تعتمد على يقين.. ولهذا يبين أصالة الحاسة الدينية وثبوتها، فيقول: «وربما كان هذا «الوعي الكوني» فرضاً صادقاً أو راجحاً ثم ينتهي به الأمر عند ذلك لو لم تكن ظاهرة التدين التي تترجم عنه ملازمة لبني آدم في جميع الأماكن، ومن أقدم الأزمان، ولو لم ينبع في الناس أفراد من ذوي العبقرية تملؤهم روعة المجهول.. ولكن الأديان تعم البشر ولا تغنيهم عنها غريزة حب البقاء، أو غريزة حب النوع، أو حب المعرفة أو دواعي السياسة الاجتماعية.. وقد وجدت أديان تبشر بالفناء، ولا تبشر بالبقاء، وتحرم على كهانها النسل، ولا تعدهم شيئاً في السماء، فهي - أي الأديان - من وعي غير وعي التحفظ والسلامة، وغير وعي السياسة ودواعي الاجتماع[1]..

وقام في العالم عباقرة دينيون لا يهدأون بما يجيش في نفوسهم من قوة الشعور بالمجهول، ولو كان هذا المجهول المغيب عن الناس لا يستحق أن تجيش به نفس إنسانية لصرفنا سيرة هؤلاء العباقرة بكلمة واحدة هي كلمة «الجنون» الذي وصفوا به كلما ظهروا بين قبيل المعاندين ولكن المجهول المغيب أحق من جميع الموجودات بهذا الجيشان العظيم..

فالطبائع التي امتازت باستيعابه، واتسعت لدوافعه، لا تمتاز بخلل خلو من المعنى، بل تمتاز باستقامة في التكوين، فيها كل معنى كبير من معاني الشعور العميق[2]..

وقد أحس الإنسان قبل أن يفكر، فلا جرم ينقضي عليه روح من الدهر في بداءة نشأته، وهو يفكر حسياً، أو يفكر لمسياً، فلا يعرف معنى الوجود إلا

---

(١) العقاد المجموعة الكاملة لمؤلفات العقاد، المجلد ٩ ص ٦١، ط دار الكتاب اللبناني.
(٢) المصدر نفسه ص ٦١.

مرادفاً لمعنى المحسوس أو الملموس، فكل ما هو منظور أو ملموس أو مسموع فهو واقع لا شك فيه. وكل ما خفي على النظر، أو دق عن السمع واللمس فهو والمعدوم سواء.. وقد كان للحاسة الدينية فضل لإنقاذ الأول من هذه الجهالة الحيوانية، لأنها جعلت عالم الخفاء مستقر وجود، ولم تتركه مستقر فناء من الإخلاء والأوهام، فتعلم الإنسان أن يؤمن بوجود شيء لا يراه ولا يلمسه بيديه، وكان هذا فتحاً علمياً على نحو من الأنحاء، ولم ينحصر أمره في عالم التدين والاعتقاد، لأنه وسع آفاق الوجود، وفتح البصيرة للبحث عنه في عالم غير عالم المحسوسات والملموسات[1]..

وللإنسان وعي بما في الكون من جمال، وله وعي بما فيه من نظام وله وعي بما فيه من أسرار، وألغاز وعيوب، فإذا احتجب الجمال عن أناس، وأسفر لأناس آخرين، فليس ذلك بقادح في وجوده، أو صدق الإحساس بمعانيه.. وإذا تناسقت البدائه الرياضية، والنظم الكونية في بعض العقول، فليس يقدح في هذا النسق أنه مضطرب أو مفقود في غيرها من العقول، وإذا خيل إلى فريق من البشر أن هذا الكون السرمدي خلواً من الأسرار والغيوب فليس لهذا الفريق حق الاستئثار بالتصديق دون الفريق الذي يستشعر تلك الأسرار والغيوب ويبادلها المكاشفة والمناجاة..

وليست «لا» أحق بالتصديق من «نعم» لأنها إنكار.. إذ إن الإنكار في المسائل السرمدية هو الادعاء الذي يطالب صاحبه بالدليل، وما زالت صورة الكمال المطلق مقترنة بصورة الحقائق السرمدية في بداءة العقول. فالذي يقول أن الحقيقة السرمدية الكبرى يمكن أن تكون قاصرة في هذه الصفة أو يمكن أن يتخيلها العقل بغير كمال وإطلاق، فهو الذي يدعي ما يناقض البداءة ولا يقوم عليه دليل[2]..

(١) العقاد المجموعة الكاملة لمؤلفات العقاد ص ٢١٣، ط دار الكتاب اللبناني.
(٢) المصدر نفسه ص ٢١٣.

ونحن إذا رجعنا إلى تاريخ الإيمان في بني الإنسان وجدنا أن اعتماده على «الوعي الكوني» أعظم جداً من اعتماده على القضايا المنطقية والبراهين العقلية، وأنه أقوى جداً من كل يقين يتأتى من جانب التحليل والتقسيم. ولم تكن الفلسفة نفسها في عصورها القديمة معنية بإقامة البراهين على وجود الله للإقناع بعقيدة والتوسل إلى الإيمان.. وإنما كان الكلام في وجود الله عند الفلاسفة الأقدمين من قبيل الكلام على مباحث العلوم وتفسير الظواهر الطبيعية، فأرسطو مثلاً لم يثبت وجود الله ليقنع به منكراً يدين بالكفر والإلحاد، ولكنه أثبته لأن تفسيره لظواهر الكون لا يتم بغير هذا الإثبات، ولم يحاول أن يقنع به أحداً في زمانه على طريق التدين والإيمان.. فليس وجود الله عند أرسطو وأمثاله مسألة دينية، أو مسألة غيبية يختلف الأمر فيها بين الإثبات والنفي، كاختلاف الهدى والضلال.. ولكنها حقيقة عقلية كالحقائق الهندسية التي يتم بها تصور الحركات والأشكال في الأفلاك والسموات..

ولما ظهرت الأديان الموحدة كان الجدل في صفات الله أكثر وأعنف من الجدل في وجوده، فقضى اللاهوتيون زمناً وهم لا يشعرون بالحاجة إلى إقناع أحد بوجود خالق لهذه المخلوقات، ولم يشعروا بهذه الحاجة إلا بعد اختلاط العقائد الدينية بالآراء الفلسفية، ومناظرتهم للمناطقة والمتفلسفين في صناعة الجدل والبرهان[1]..

وليس لأحد أن ينكر ـ كما يقول العقاد ـ وجود شيء من الأشياء لأنه لا يدركه بحاسة من حواسه، التي تعود أن يدرك بها الأشياء.. فقد تتم للشيء كل صفات الوجود وهو غير محسوس، وقد تدق الحاسة الطبيعية حتى تتجاوز أضعاف مداها المعهود في معظم الأحياء، وقد تتضاعف بالوسائل الصناعية، فيثبت لنا أن الأسماع والأبصار قد فاتها شيء كثير مما يدرك بالآذان والعيون.. فالموجودات إذن غير محصورة في المحسوسات..

---

(١) العقاد المجموعة الكاملة لمؤلفات العقاد ص ٢١٤ ط دار الكتاب اللبناني.

وينتهي العقاد في قضية الموجودات بأنه من الواجب أن نسلم بقيام موجودات لا تحيط بها الحواس والعقول، لأن إنكارها جهل لا يقوم على دليل، ولأن وجودها ممكن وليس بالمستحيل، بل هو ألزم من الممكن على التحقيق، لأن الحواس كلها لم تكن إلا محاولة مترقية لإدراك ما في الوجود. ولم تقف هذه المحاولة، ولا هي مما يقبل الوقوف إذ وقوفها يستلزم مانعاً يعوقها أن تزداد كما ازدادت فيما مضى، وأن تترقى كما ترقت في طبقات المخلوقات، وليس هذا المانع بالمعروف[1]. .

ومما لا شك فيه أن الكون أعم من الوعي الإنساني على اختلاف درجاته وأن الوعي الإنساني كله أعم من هذاالوعي الظاهر الذي تترجم عنه الحواس، ويدخل أحياناً في نطاق المعقولات، وقد أصبحت كلمة «الوعي الباطني» من الكلمات الشائعة على الأفواه، وما «الوعي الباطني» مع هذا بجماع ما احتواه تركيب الإنسان، وما تزود به من طبيعة الحياة والوجود. . وغاية ما يملكه المتردد في حقيقة الموجودات الخفية أن يقول أن وجودها غير ثابت لديه، فأما أن يقول أن وجودها غير ثابت له ولا لغيره، وأنها لن يثبت لها وجود على الإطلاق. فذلك قول لا حق له فيه، ولا سند له عليه. . وقد يكون المصدق بالخرافات أحكم منه رأياً وأصوب منه فكراً، لأنه يصدق شيئاً قد يتسع للتصديق والتكذيب. . ولا نقصر القول هنا على «الوعي الكوني» ولكننا نطلقه على كل وعي يتجاوز آمال الحواس المعهودة، وهو على ضروب كثيرة يبحثها العلماء ولا يقطع أحد منها باستحالتها وقلة جدواها، ولكنهم يتفاوتون في تقرير نتائجها وتعليل هذه النتائج، ويتركون الأبواب مفتوحة فيها لزيادة البحث والاستقراء[2]. .

وقد جاءت الأدلة القرآنية تعتمد على ما ركزه الله سبحانه في الفطرة الإنسانية من السعي إلى معرفته والدينونة له، ولذا فإن القرآن الكريم لا يسوق

---

(١) العقاد كتاب الله ص ٤٨ ط دار الكتاب اللبناني.

(٢) العقاد كتاب الله ص ٤٨ ط دار الكتاب اللبناني.

الأدلة على وجود الله سبحانه بشكل مباشر، ولكنه يعتمد على البذرة المغروسة في فطرة الإنسان، فهو يغذيها وينميها ويوجه الخطاب إليها، والذي يقرأ حديث القرآن عن وجود الله سبحانه لا يكاد يستشف منه أنه حديث إلى منكر لوجود الله تعالى، بقدر ما يشعر بأنه حديث إلى غافل عن هذا الوجود، فكان الاعتراف واقع، ولكن الداء في الغفلة عما يجب لهذا الموجود، وحديث القرآن الكريم بهذه الكيفية يلفت انتباه الإنسان إلى فطرته[1]. .

وقد أسفرت مباحث الفلاسفة المؤمنين عن براهين مختلفة لإثبات وجود الله بالحجة والدليل، ونحسب أننا نضعها في موضعها حين نقرر في شأنها هذه الحقيقة التي يقل فيها التشكك والخلاف. . وهي أن البراهين جميعاً لا تغني عن «الوعي الكوني» في مقاربة الإيمان بالله والشعور بالعقيدة الدينية. .

وإذا كان فيلسوفنا قد أطلق «الوعي الكوني» في يقين، على كل وعي يتجاوز الآماد المحسوسة، وأن براهين الفلاسفة لإثبات وجود الله لا تغني عن «الوعي الكوني» فإنه يؤكد: أن الإحاطة بالحقيقة الإلّهية شيء لا ينحصر في عقل إنسان، ولا في دليل يتمخض عنه عقل الإنسان. . وإنما الترجيح هنا بين نوعين من الأدلة والبراهين وهما نوع الأدلة والبراهين التي يعتمد عليها المؤمنون، ونوع الأدلة والبراهين التي يعتمد عليها المنكرون. . فإذا كانت أدلة المؤمنين أرجح من أدلة المنكرين فقد أغنى الدليل غناءه ، وأدى القياس رسالته التي يستطيعها في هذا المجال ـ وهي في الواقع أرجح وأصلح للإقناع بالفكر ـ فضلاً عن الإقناع بالبداهة كما يبدو من كل موازنة منصفة بين الكفتين[2]. .

---

(١) الدكتور محمود محمد مزروعة مقال المنهج الاستدلالي. مجلة منبر الإسلام ص ٧١ ع٢ السنة ٣٧ الصادر في صفر ١٣٩٩ هـ القاهرة.

(٢) العقاد المجموعة الكاملة لمؤلفات العقاد ص ٢١٤ ط دار الكتاب اللبناني.

ولا يخفى أن قاعدة الإثبات والنفي في مناقشات الخصوم لا تنطبق على هذا الموضوع الجليل. . فليس للعقل البشري خصومة في الإثبات ولا خصومة في الإنكار. . وليس على أحد عبء الدليل كله ولا على أحد عبء الإنكار كله في البحث عن حقيقة الوجود[1]، وليس للمنكر أن يستريح في مرقده ليقول المؤمن: إنها قضيتك فابحث عنها وحدك واجهد لها جهدك ثم أيقظني لتسمع مني ما أراه فيما تراه. . فربما كان المنكر هنا صاحب الادعاء وهو أحق الخصمين بالجهد في طلب الدليل، لأنه إذا قال أن المادة قادرة على كل تدبير نراه في هذا الكون، فليس كلامه هنا مجرد إنكار لوجود الله أو التزام للخطة الوسطى بين الإثبات والإنكار[2]. .

ونحن نلاحظ أن المفكر قد يبلغ مرحلة الحكمة أو مرحلة التجديف على قدر استعداده من المران العقلي، والقياس المنطقي، ولكنه لا يبلغ درجة الفيلسوف إلا إذا اصطنع أسلوب الفلاسفة وأخضع نفسه لمقاييسهم وخاض مثلهم في إشاراتهم، وتوصل إلى مرتبة الإحساس بمعنوياتهم، وقد يكتفي المفكر بأن يتابع شئون المعاش معتمداً على قوة المنطق وصلابته وبأن يزاول حرفة العمل العقلي في المسائل العادية، ولكنه لا يطلق عليه اسم الفيلسوف إلا إذا اتخذ من كلام الفلاسفة مقوداً للتعـرف على الحقائق والوقائع وسلم بمنطقهم في الاستناد إلى قيمهم ومفاهيمهم، لا من حيث هي زاد للحكم وإنما من حيث هي منهج وخطة في التحقيق والأداء فالفيلسوف لا يصبح فيلسوفاً إلا إذا استطاع أن يتشرب روح الفلسفة وطرائقها في التعبير من ناحية، وأن يقدر الرأي قدره، وأن يعرف للفكرة خطورتها وأن يعترف فيما بينه وبين نفسه بمهام النظر العقلي، وأهميته من ناحية أخرى، الفلسفة ميدان مفتوح أمام الجميع يمكن أن يدرج إليه كل مشتغل بالفكر على شرط أن يمر بكل أنواع المران الذي يقتضيه التعبير السليم. . وعلى شرط أن يحمل في

---

(١) العقاد حياة قلم ص ٢٥٨ ط دار الهلال شعبان ١٣٨٤ هـ.

(٢) العقاد كتاب الله ص ٢١٥ ط دار الكتاب اللبناني.

ذوقه وحسه مسئولية الرأي، الفارق بين الفيلسوف وبين سواه، هو أن الفيلسوف يتنبه دائماً إلى مسئولية حمل الفكرة والنطق بالرأي، وهاتان الناحيتان متوافرتان في شخص العقاد. .

يقول الديدي في كتابه: «الاتجاهات المعاصرة في الفلسفة: «وعلى الرغم من أن الفلاسفة أرادوا تأييد الدين بأفكارهم الفلسفية وتأكيد الحقائق القرآنية بنظرياتهم العقلية، فإن كتاباتهم التي تعمدوا إيرادها في هذه المجالات لا يطيقها العقل الحديث، وجانب الفطنة الحقيقية هنا في هذا الميدان هو الذي لا يقف موقف المؤيد لنظرية إسلامية معينة، بل يدرك مؤديات هذه النظرية في مجالات الفهم الفلسفي الخالص، ويعمل على تنقيتها والتدليل عليها وإثبات أحقيتها[1]. .

والعقاد في الواقع لم يقم كأي فيلسوف إسلامي بمهمة التوفيق بين الفلسفة والدين، ولكنه لم يدع وجهاً من أوجه النظر الديني إلا وأسبغ عليه كياناً فلسفياً قائماً بذاته، ولعل هذا ما يشكك البعض في مواقف العقاد كفيلسوف، ولكن النظرة الفلسفية الدقيقة هي التي تميز فكر العقاد الفلسفي في ذاته، وتقدره كما هو، وتعرف قيمه، إن الذي يستطيع أن يقدر فلسفة العقاد هو الذي يملك الفلسفة الصائبة، التي لا تفسد قياساتها ولا تضيع موازينها لاعتبارات معينة. . والمهم هو أن يدرك المفكر مقدار النجاح الذي أصابته هذه الفلسفة في تحقيق منظوراتها وتأدية أغراضها وليس المهم هو أن نفطن إلى ما وراءها من تأييدات عقلي لبذرات دينية أصيلة، فالعقاد رجل يعمل في حقل الفكر العربي متأثراً بعقيدة الإسلام كأي فيلسوف غربي مسيحي يستمد كيانه من الملامح الدينية. . وقبل أن يذكر العقاد في كتابه «الله» البراهين القرآنية، ذكر البراهين التي استدل بها الفلاسفة على وجود الله ليبين أن البراهين القرآنية أصدق فلسفة في الدلالة. .

---

(١) الديدي (الاتجاهات المعاصرة في الفلسفة) ٣٢٦ ط الهيئة القومية.

ومن الملاحظ أن العقاد لم يتعرض لأدلة المتكلمين لأنها كما يقول أستاذنا الدكتور مزروعة: «هي عقيمة الإنتاج ضئيلة الفائدة، وأن دليلاً مشهوراً لدى المتكلمين هو دليل الحدوث، لهو أعجز من أن يجعل كافراً يؤمن أو يزيد مؤمناً إيماناً، وأكثر منه عقماً ما يسمى بدليل الإمكان..»[1].

يقول العقاد: «ونحن لا نحصي هنا جميع البراهين التي استدل بها الفلاسفة على وجود الله فإنها كثيرة يشابه بعضها في القواعد، وإن اختلفت قليلاً في التفصيلات والفروع، ولكننا نكتفي منها بأشيعها وأجمعها وأقربها إلى التواتر والقبول وهي: برهان الخلق، وبرهان الغاية، وبرهان الاستكمال أو الاستقصاء، وبرهان الأخلاق أو وازع الضمير»[2].

أما برهان الخلق ويعرف في اللغات الأوربية باسم البرهان الكوني وهو أقدم هذه البراهين وأبسطها وأقواها في اعتقادنا على الإقناع وخلاصته أن الموجودات لا بد لها من موجد لأننا نرى كل موجود منها يتوقف على غيره ونرى غيره هذا يتوقف على موجود آخر دون أي ضرورة توجب وجوده لذاته.. ولا يمكن أن يقال أن الموجودات كلها ناقصة، وأن الكمال يتحقق في الكون كله لأن هذا كالقول بأن مجموع النقص كمال، ومجموع المتناهيات شيء ليس له انتهاء، ومجموع التصور قدرة لا يعتريها التصور، فإذا كانت الموجودات غير واجبة لذاتها فلا بد لها من سبب يوجبها، ولا يتوقف وجوده على وجود سبب سواه.. ويسمى هذا البرهان في أسلوب من أساليبه المتعددة ببرهان المحرك الذي لا يتحرك، أو المحرك الذي أنشأ جميع الحركات الكونية على اختلاف معانيها، ومنها الحركة بمعنى الانتقال من مكان إلى مكان، والحركة بمعنى الانتقال من حال إلى حال، والحركة بمعنى الانتقال من حيز الإمكان إلى حيز الوجود، أو من حيز القوة إلى حيز الفعل.. وفحوى البرهان: أن المتحرك لا بد له من محرك، وأن هذا

---

(1) الدكتور مزروعة، مقال المنهج القرآني ص ٧٠ مجلة منبر الإسلام ع٢ س ٣٧.
(2) العقاد حياة قلم ص ٢٥٨ دار الهلال شعبان ١٣٨٤ هـ.

المحرك لا بد أن يستمد الحركة من غيره. . وهكذا إلى أن يقف العقل عند محرك واحد، لا تجوز عليه الحركة لأنه قائم بغير حدود من المكان أو الزمان، وهذا هو «الله»[1]. .

أما برهان الغاية: فهو في لبابه نمط موسع من برهان الخلق مع تصرف فيه زيادة عليه لأنه يتخذ من المخلوقات دليلاً على وجود الخالق ويزيد على ذلك أن هذه المخلوقات تدل على قصد في تكوينها وحكمة في تسييرها وتدبيرها، فالكواكب في السماء تجري على نظام وتدور بحساب وتسكن بحساب وعناصر المادة تتألف وتفترق وتصلح في ائتلافها وافتراقها لنشوء الحياة ودوام الأحياء، وأعضاء الأجسام الحية تتكفل بأداء وظائفها المختلفة التي تتحقق الحياة بمجموعها وتكملة عضو منها لعضو، ووظيفة لوظيفة، ومن عرف التركيب المحكم الذي يلزم لأداء وظيفة البصر في العين تعذر عليه أن يعزو ذلك كله إلى مجرد المصادفة والاتفاق، ويقال في كل حاسة من الحواس ما يقال في العين أو العيون التي تتعدد بتعدد الأحياء[2]. .

ويعتبر البرهان الثالث من براهين أهل الصناعة ـ لأنه مما يتداول بين الباحثين في المنطق والفلسفة الدينية ولا نسمع به كثيراً بين جمهرة المؤمنين الذين لا يطرقون أبواب هذه البحوث ـ وذلك هو برهان الاستعلاء والاستكمال أو برهان المثل الأعلى، وقد صاغه القديس «انسلم» في صورته الأولى، وزاده اللاحقون به، ونفحوه حتى بلغ كماله في فلسفة ديكارت، وأوشك أن ينسب إليه. .

وفحواه في صيغته الجامعة: أن العقل الإنساني كلما تصور شيئاً عظيماً تصور ما هو أعظم منه، لأن الوقوف بالعظمة عند مرتبة قاصرة يحتاج إلى سبب وهو أي العقل الإنساني لا يعرف سبب التصور، فما من شيء كامل إلا

(١) العقاد المجموعة الكاملة لمؤلفات العقاد ص ٢١٥، ٢١٦ ط دار الكتاب اللبناني.
(٢) المصدر السابق ص ٢٢٣.

والعقل الإنساني متطلع إلى أكمل، ثم أكمل منه، إلى نهاية النهايات، وهي غاية الكمال المطلق التي لا مزيد عليها، ولا نقص فيها.. وهذا الموجود الكامل الذي لا مزيد على كماله موجود لا محالة، لأن وجوده في التصور أقل من وجوده في الحقيقة، فهو في الحقيقة موجود، لأن الكمال المطلق ينتفي عنه بسبب عدم وجوده، ولا يبقى له شيء من الكمال بل نقص مطلق هو عدم الوجود، فمجرد تصور هذا الكمال مثبت لوجوده والله ثابت الوجود لأنه هو غاية الكمال، وكل نقص عن هذه المرتبة القصوى لا يتصوره العقل، ولا يقبله، ولا يستريح إليه، لأن تصور الكمال الأسمى مرادف لتصور الكمال الموجود، فالعقل الإنساني لا يتصور إلا أن الله موجود[1]..

ويعتمد عمانويل كانت الذي يستضعف هذا البرهان على برهان أقوى منه، وأصح في الدلالة على الله كما ينبغي له من الصفات، فعنده أن برهان الخلق وبرهان القصد، يثبتان وجود الصانع القادر، ولكنه لا يلزم من قدرته وصنعته أنه «الإله» الذي يصدر منه الخير والرحمة ويعبده الناس عبادة الحب والإيمان.. وإنما يثبت وجود هذا الإله بعلامة في النفس الإنسانية، لا يتأتى وجودها فيها بغير وجود إله، وتلك هي علامة الوازع الأخلاقي، أو علامة الواجب أو علامة الضمير فمن أين استوجب الإنسان أن يدين نفسه بالحق كما نعرفه إن لم يكن في الكون قسطاس للحق يغرس في نفسه هذا الوجوب؟ ومن أين تقرر في طبع الإنسان أن الواجب الكريه لديه أولى من إطاعة الهوى المحبب إليه، وإن لم يطلع أحد على دخيلة سره؟.. المستضعفون لهذا البرهان يقولون: إنها المادة الاجتماعية رسخت في النفس حتى استحالت إلى رغبة مقبولة أو مطلب محبوب ولكنهم ينسون أن معرفة السبب لا تقضي بإبطال الغاية أو بفقدان الحكمة[2].

والباحث والدارس والمفكر ـ لعل كلاً منهم ـ يلحظ أننا لم نذكر ما ورد

(١) العقاد المجموعة الكاملة لمؤلفات العقاد ص ٢٣٠ ط دار الكتاب اللبناني.
(٢) العقاد المجموعة الكاملة لمؤلفات العقاد ص ٢٣١ ط دار الكتاب اللبناني.

على هذه البراهين من اعتراضات وردود وتضعيف، لأن المزاحمة في غير طائل ليست من المقتضيات التي تلزم[1] والذي يهمنا في الموضوع أن العقاد بعد أن انتهى من بيان هذه البراهين قال: «هذه هي زبدة البراهين الفلسفية العامة على وجود الله، ومن الحق أن نعيد هنا أن الإيمان الإلّهي لا يقوم عليها وحدها في البصيرة الإنسانية، وأن قصاراها من الإقناع أنها أرجح وزناً من ردود المنكرين، ولا سيما المنكرين الذين في إنكارهم ادعاء وهجوم على الفروض بغير دليل وبغير إيمان..

ولقائل أن يقول في هذا الصدد: ولماذا يحوجنا الله إلى البراهين لإثبات وجوده؟ لماذا لا يتجلى للعيان فيعرفه كل إنسان؟..

ونقول نحن: إننا لا ندري.. ولكننا إذا طلبنا أن تتجلى الحقيقة الإلّهية لكل مخلوق، وأن تتساوى العقول جميعاً في استكناه جميع الحقائق بغير خفاء عدنا إلى المخلوقات المتشابهة في الكمال بغير اختلاف قط، وبغير حدود في المعرفة والخليقة، وليس تخيلنا لذلك العالم المطلوب بأيسر من تخيلنا للعالم المشهود كما عهدناه، فإن العالم الذي يوجد فيه الإيمان وجوداً آلياً أقل حكمة من العالم الذي يجاهد فيه الضمير جهاده للوصول إلى الإيمان[2]..

بعد ذلك بدأ فيلسوف الإسلام يوضح البراهين القرآنية، مؤكداً أن الدين أصدق عقيدة، وأصدق فلسفة كذلك.. ويذكر تحت عنوان «البراهين القرآنية» أن البراهين لم تتكرر على إثبات وجود الله في كتاب من كتب الأديان المنزلة كما تكررت في القرآن الكريم»[3].. وقد بين الأسباب التي

---

(١) من أراد المزيد فلينظر العقاد في المجموعة الكاملة لمؤلفات العقاد المجلد رقم ٩ من ص ٢١٥ إلى ص ٢٣٢ ط دار الكتاب اللبناني.

(٢) العقاد المجموعة الكاملة لمؤلفات العقاد المجلد التاسع ص ٢٣٢، ط دار الكتاب اللبناني.

(٣) المصدر السابق ص ٢٣٣.

من أجلها لم تتكرر في أسفار التوراة والإنجيل، والأسباب التي من أجلها تكررت في القرآن الكريم[1]. . ثم قال: «وكان ـ القرآن الكريم يخاطب العقل ليقنع المخالفين بالحجة التي تقبلها العقول الإنسانية فجاء بكل برهان من البراهين التي لخصناها[2]. . وجعل الهدى من الله ولكنه من طريق العقل والإلهام بالصواب. . وآيات الله مكشوفة لمن يريدها، ويستقيم إلى مغزاها ولكنها هي وحدها لا تقنع من لا يريد ولا يستقيم ﴿لو فتحنا عليهم باباً من السماء فظلوا فيه يعرجون لقالوا إنما سكرت أبصارنا بل نحن قوم مسحورون﴾ فحتى العيان لا يكفي لإقناع من صرف عقله عن سبيل الإقناع، لأنه يتهم بصره وسمعه فيما رأى بعينه وسمع بأذنه، وكل شيء في الأرض والسماء كاف لمن جرد عقله من أسباب الإنكار والإصرار. .»[3] ﴿ومن آياته أن خلقكم من تراب ثم إذا أنتم بشر تنتشرون﴾. .

﴿ومن آياته خلق السموات والأرض واختلاف ألسنتكم وألوانكم إن في ذلك لآيات للعالمين﴾.

﴿ألم نجعل الأرض مهادا والجبال أوتادا وخلقناكم أزواجا وجعلنا نومكم سباتا وجعلنا الليل لباسا وجعلنا النهار معاشا وبنينا فوقكم سبعاً شدادا وجعلنا سراجاً وهاجا وأنزلنا من المعصرات ماءً ثجاجا لنخرج به حباً ونباتا وجنات ألفافا﴾.

﴿وفي الأرض قطع متجاورات وجنات من أعناب وزرع ونخيل صنوان وغير صنوان يسقى بماء واحد ونفضل بعضها على بعض في الأكل إن في ذلك لآيات لقوم يعقلون﴾.

---

(١) العقاد المجموعة الكاملة لمؤلفات العقاد المجلد التاسع ص ٢٣٣ ـ ٢٣٥ ط دار الكتاب اللبناني.

(٢) المصدر نفسه من ص ٢٣٣ حتى ص ٢٣٥.

(٣) المصدر نفسه ص ٢٣٥.

﴿وأنبتنا فيها من كل زوج بهيج﴾..

﴿وإنه خلق الزوجين الذكر والأنثى﴾..

﴿فاطر السمٰوات والأرض جعل لكم من أنفسكم أزواجا، ومن الأنعام أزواجا يذرؤكم فيه ليس كمثله شيء وهو السميع البصير﴾..

﴿ومن آياته أن خلقكم من تراب ثم إذا أنتم بشر تنتشرون﴾.

﴿ومن آياته أن خلق لكم من أنفسكم أزواجاً لتسكنوا إليها وجعل بينكم مودة ورحمة إن في ذلك لآيات لقوم يتفكرون﴾.

﴿قل من يرزقكم من السماء والأرض أم من يملك السمع والأبصار ومن يخرج الحي من الميت ومن يخرج الميت من الحي ومن يدبر الأمر فسيقولون الله﴾..

﴿والله أخرجكم من بطون أمهاتكم لا تعلمون شيئاً وجعل لكم السمع والأبصار والأفئدة لعلكم تشكرون﴾..

﴿قل أغير الله اتخذوا ولياً فاطر السموات والأرض وهو يطعم ولا يطعم﴾.

﴿ولله المثل الأعلى﴾، ﴿ليس كمثله شيء﴾، ﴿وفوق كل ذي علم عليم﴾..

﴿يعلم ما بين أيديهم وما خلفهم ولا يحيطون بشيء من علمه﴾..

وليست هذه جميع الآيات التي وردت في القرآن بإقامة البرهان على وجود الله، ولكنها أمثلة منها، تجمع أنواعها، ونرى منها أنها قد أحاطت بأهم البراهين التي استدل بها الحكماء على وجوده، وهي براهين الخلق والإبداع، وبراهين القصد والنظام، وبراهين الكمال والاستعلاء والمثل الأعلى.. يقول العقاد: ومما يستوقف النظر أن البراهين التي جاء بها القرآن الكريم وخصها بالتوكيد والتقرير هي أقوى البراهين إقناعاً وأحراها أن تبطل

القول بقيام الكون على المادة العمياء دون غيرها ونعني بها «أولاً» برهان ظهور الحياة في المادة ﴿يخرج الحي من الميت﴾.. ﴿وجعل لكم السمع والأبصار والأفئدة﴾.. «وثانياً»: برهان التناسل بين الأحياء لدوام بقاء الحياة ﴿جعل لكم من أنفسكم أزواجاً ومن الأنعام أزواجا﴾.. ﴿وأنبتنا فيها من كل زوج بهيج﴾[1]..

فالقرآن الكريم قد خاطب الأحياء بلغة الحياة، وخاطب العقلاء بلغة العقل، حين كرر برهان الحياة، وبرهان النسل في إثبات وجود الخالق الحكيم. وبرهانه على وحدة هذا الخالق يضارع برهان الحيلة، وبرهان النسل على وجوده وحكمته وتدبيره.. ﴿ولو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا﴾ ولن يقوم على ثبوت الوحدانية برهان أقوى من هذا البرهان وهو برهان «التمانع» كما يسميه المتكلمون والباحثون في التوحيد».

وقد اختلفوا فيه ولكنه اختلاف لا موجب له مع فهم البرهان على معناه الصحيح الذي لا ينبغي أن يطول الجدل عليه.

فالإمام التفتازاني يقول: إنه برهان إقناعي، أو برهان خطابي، لجواز الاتفاق بين الإلَهين أو بين الآلهة، وأن العقل لا يستلزم الخلاف.

والإمامان أبو المعين وعبد اللطيف الكرماني ينحيان عليه أشد الإنحناء ويقذفانه بالكفر لأن الاستدلال ببرهان إقناعي يستلزم أن يعلم الله سبحانه ورسوله ﷺ ما لا يتم الاستدلال به على المشركين، فيلزم أحد الأمرين إما الجهل وإما السفه، وتعالى الله عن ذلك علواً كبيراً..

والإمام محمد البخاري تلميذ التفتازاني يدفع التهمة عن أستاذه بأن الأدلة على وجود الصانع تختلف بحسب إدراك العقول، والتكليف بالتوحيد

(1) العقاد المجموعة الكاملة لمؤلفات العقاد المجلد ٩ ص ٢٣٥ ـ ٢٣٧، بتصرف دار الكتاب اللبناني.

يشمل العامة وهم قاصرون على إدراك الأدلة القطعية البرهانية ولا يجدي معهم إلا الأدلة الخطابية العادية.

وقال الرازي أن الفساد ممكن إذا تعددت الآلهة، وقد أجرى الله مجرى الواقع بناء على الظاهر.

وقال الإمام نور الدين الصابوني فيما رواه عنه صاحب سفينة الراغب «ولو ثبتت الموافقة بينهما - بين الإلّهين - فهي إما ضرورية فيلزم عجزهما واضطرارهما، أو اختيارية ويمكن تقدير الخلاف بينهما فيتحقق الإلزام.

وأحسن الإمام إسماعيل الكلنبوي حيث قال في حاشيته على شرح الجلال: «لا يخلو إما أن تكون قدرة كل واحد منهما وإرادته كافية في وجود العالم، أو لا شيء منهما كاف أو أحدهما كاف فقط، وعلى الأول يلزم اجتماع المؤثرين التأمين على معلول واحد وهو محال، وعلى الثاني لا يكون الآخر خالقاً فلا يكون إلّهاً»[1].

وبعد أن عرض العقاد اختلاف الباحثين والمتكلمين الذي لا موجب له مع فهم البرهان على معناه الصحيح، قال: «وصواب الأمر أن وجود إلّهين سرمديين مستحيل، وأن بلوغ الكمال المطلق في صفة من الصفات يمنع بلوغ كمال مطلق آخر في تلك الصفة، وأن الأثنينية لا تتحقق في موجودين كلاهما يطابق الآخر ولا يتمايز منه في شيء من الأشياء، وكلاهما بلا بداية ولا نهاية، ولا حدود ولا فروق، وكلاهما يريد ما يريده الآخر ويقدر ما يقدره، ويعمل ما يعمله في كل حال، وفي كل صغير وكبير فهذان وجود واحد، وليسا بوجودين، فإذا كانا اثنين لم يكونا إلا متمايزين متغايرين، فلا ينتظم على هذا التمايز والتغاير نظام واحد، وإذا كانا هما كاملين فالمخلوقات ناقصة، ولا يكون تدبير المخلوق الناقص على وجه واحد بل على وجوه،

---

(١) العقاد المجموعة الكاملة لمؤلفات العقاد المجلد التاسع ص ٢٤٢، ط دار الكتاب اللبناني.

وعلى هذا فبرهان القرآن الكريم على الوحدانية برهان قاطع وليس ببرهان خطاب أو إقناع[1]. .

وتوكيد القرآن الكريم لوحدانية الله كتوكيده لوجود الله، بل هو أشد وألزم في عقيدة الإسلام، لأن الإيمان بالإله الأوحد ألزم من الإيمان بالعقيدة الإلهية على إطلاقها، إذ كان الإيمان بأكثر من إله واحد مفسداً لفهم الكون، ومفسداً لفهم الضمير، ومفسداً لفهم الواجبات الأدبية والفرائض الدينية، ومفسداً لعلم الإنسان بحقيقة الإنسان. . وحجج القرآن على الوحدانية قاطعة، وإن قال بعض المتكلمين أنها جرت مجرى الأدلة الخطابية، لتوجيه القول فيها إلى الخاصة والعامة، وإلى العلماء والجهلاء. . والذين قالوا بغلبة الدليل الخطابي على الدليل القاطع زعموا أن الاختلاف بين الإلهين الاثنين غير لازم عقلاً لجواز الاتفاق وهو زعم مردود ظاهر البطلان، لأن الكمال المطلق لا يكون كمالين مطلقين ولأن الأبد لا يكون أبدين، ولأن الوجودين اللذين يتفقان في البداية والنهاية، وفي تقدير كل شيء، وتصريف كل عمل، ولا يختلفان في وصف من الأوصاف، ولا في لازمة من لوازم هذه الأصناف. . هما وجود واحد لا وجودان، وليس بينهما من فاصل الذات عن الذات ما يجعلهما ذاتين اثنتين[2]. .

ومتى ثاب المسلم إلى هذه الحكمة القرآنية في أمر «الإله» فقد تزود من كتاب دينه بعقيدة تصحح أخطاء الديانات، كما تصحح أخطاء الفلاسفة. . إذ كانت الديانات قائمة على الإيمان، ولا أحق بالإيمان من إله أحد صمد سميع مجيب ليس كمثله شيء، وهو محيط بكل شيء[3]. .

---

(١) العقاد المجموعة الكاملة لمؤلفات العقاد المجلد التاسع ص ٢٤٣، ط دار الكتاب اللبناني.

(٢) العقاد الفلسفة القرآنية ص ١١٥ ط دار الكتاب اللبناني ـ بيروت.

(٣) العقاد المصدر نفسه ص ١١٦.

الزمان والمكان:

وإذ كانت الفلسفة قائمة على القياس فلا يصح القياس ما لم يثبت في مقياسه كل فارق بين وجود الأبد، ووجود الزمان[1]..

خالق واحد، لا أول له ولا آخر، قدير على كل شيء، عالم بكل شيء، محيط بكل شيء وليس كمثله شيء.. وعالم مخلوق، خلقه الله ويرجع إلى الله، ويفنى كما يوجد بمشيئة الله، وإذا عبرنا عن هذه العقيدة بلغة الفلسفة قلنا: أنهما وجودان، وجود الأبد، ووجود الزمان[2]..

والأبد في اللغة الدهر، والدائم، والقديم، والأزلي، والجمع أباد وأبود، وهو في الاصطلاح: الزمان الذي ليس له ابتداء، ولا انتهاء أو المدة التي لا يتوهم انتهاؤها بالفكر والتأمل، أو الشيء الذي لا نهاية له.

والفلاسفة يفرقون بين الأبد والزمان، والأبد اللازماني، فالأبد الزماني هو المدة التي ليس لها حد محدود في الماضي والمستقبل أو الزمان الدائم الذي ليس له ابتداء ولا انتهاء، وهو بهذا المعنى صفة من صفات الله، لأنه تعالى كان وسيكون دائماً، أما العالم الحادث الفاني فليس أبدياً لأنه لم يكن ولن يكون دائماً، وفلاسفة القرون الوسطى يقسمون الأبد الزماني قسمين، فيسمون دوام الوجود في الماضي أزلاً، ودوام الوجود في المستقبل أبداً، ولا فرق بين الأزل والأبد بالنسبة إلى الله تعالى، لأن أبده عين أزله، وأزله عين أبده، بل الأزل والأبد بالنسبة إليه صفتان.. أظهرتهما الإضافة الزمانية لتعقل وجوب وجوده، وإلا فلا أول، ولا أبد.. كان الله ولم يكن شيء معه.. أما الأبد الزماني فهو المطلق أو الشيء الذي لا نهاية له وهو مقابل للزمان، فكل حادث وكل موجود متناه هما في الزمان. أما الموجود الأبدي فليس حادثاً،

---

(١) العقاد: الفلسفة القرانية ص ١١٦ ط دار الكتاب اللبناني.

(٢) المصدر نفسه ص ١٠٥.

وليس له قبل ولا بعد، بل هو الحاضر الأبدي، وهو فوق الزمان[1]. .

والزمان: الوقت كثيره وقليله، وهو المدة الواقعة بين حادثتين **أولاهما سابقة وثانيتهما لاحقة،** وجمع الزمان أزمنة، والفرق بين الزمان والدهر والسرمد أن نسبة المتغير إلى المتغير هي الزمان، ونسبة الثابت إلى المتغير هي الدهر، ونسبة الثابت إلى الثابت هي السرمد. .

لقد زعم أرسطو أن الزمان مقدار حركة الفلك الأعظم، وذلك لأن الزمان متفاوت زيادة ونقصاناً، فهو إذن كم، وليس كماً منفصلاً لامتناع الجوهر الفرد، فلا يكون مركباً من آنات متتالية، فهو إذن كم متصل إلا أنه

(١) الدكتور جميل صليبيا: المعجم الفلسفي الجزء الأول ص ٢٩ ط دار الكتاب اللبناني. .

ولقد كان الفلاسفة الإيليون مثلاً يفرقون بين الوجود والكون فيقولون أن المطلق لا يوصف إلا بالوجود وأن الأشياء المتناهية لا توصف إلا بالكون، وأنه ليس للوجود ماض ولا مستقبل ولكنه حاضر لا يزول، فأخذ أفلاطون وأرسطو عنهم هذا الأصل وقالا: إن الموجود الكامل لا يتكون ولا يتغير وهو واحد أبدي لا حركة ولا تغير في وجوده التام غير المنقسم ولا صلة له بالزمان أما الموجودات غير الكاملة فتولد وتتغير وتتكون دون انقطاع وهي في الزمان وعلى ذلك فالفرق بين الأبد والزمان ليس بالرتبة والمقدار كالفرق الذي بين العدد الغير المتناهي والعدد المتناهي وإنما هو بالطبع لأن أحدهما غير منقسم إلى غير نهاية وليس بينهما مقياس مشترك، وعلى ذلك أيضاً يمكن أن يوصف العالم والزمان بأنهما لا ابتداء لهما ولا انتهاء ولا يكون مع ذلك أبديين لأنه يكفي أن يكون وجودهما مشتملاً على التبدل والتغير حتى يكون غير أبدي. هذا الذي أشار إليه أفلاطون بقوله: إن الزمان صورة متحركة للأبدية غير المتحركة، وهذا أيضاً ما ذهب إليه أرسطو عند استدلاله على وجود الله بوجود الحركة والتغير، فخلص من ذلك إلى القول بوجود محرك لا يتحرك إن هذا الأبد اللازماني هو المعنى الذي أخذ به أيضاً القديس توما الأكريني وديكارت ومالبرانش وبوسويه وفنلون وليبتنز وكانت وأبداً ظرف زمان للتوكيد في المستقبل نفياً وإثباتاً فصار كفقط والبتة في تأكيد الزمان الماضي.

غير قار، فهو إذن مقدار لهيئة غير قارة وهي الحركة[1]. وقد أخذ معظم الفلاسفة المسلمون بهذا المعنى الأرسطي، إلا أن المتكلمين زعموا أن الزمان أمر اعتباري موهوم، وعرفه الأشاعرة بقولهم: إنه متجدد معلوم يقدر به متجدد آخر موهوم، وقال الرازي: إن الزمان كالحركة معنيين: أحدهما: أمر موجود في الخارج غير منقسم، وهو مطابق للحركة، وثانيهما: أمر متوهم لا وجود له في الخارج، والزمان عند بعض الفلاسفة إما ماض أو مستقبل، وليس عندهم زمان حاضر، بل الحاضر هو الآن الموهوم المشترك بين الماضي والمستقبل..

ومن معاني الزمان في الفلسفة الحديثة أنه وسط لا نهائي غير محدود شبيه بالمكان تجري فيه جميع الحوادث فيكون لكل منها تاريخ، ويكون هو مدركاً بالعقل إدراكاً غير منقسم سواء كان موجوداً بنفسه كما ذهب إلى ذلك «نيوتون» و«كلارك» أو كان موجوداً في الذهن فقط كما ذهب إلى ذلك «ليبنتز» و«كانت» فمما قاله «ليبنتز»: الزمان تصور مثالي، ومما قاله «كانت» إن الزمان صورة قبلية محيطة بالأشياء الحدسية، وأن المقادير المحدودة من الزمان ليست سوى أجزاء لزمان لا نهائي واحد.. فكأن الزمان إطار محيط بالأشياء، إلا أنه ذو بعد واحد وهو الطول.. والزمان عند بعض المحدثين هو التغير المتصل الذي يجعل الحاضر ماضياً. قال هنيري برجسون «العقل ينفر من كل شيء سيال ويجمد كل ما يتناوله، ونحن لا نفكر في الزمان الحقيقي بل نحيا فيه لأن الحياة تطغى على العقل من كل جانب»[2]..

يقول العقاد: «ومن الموهم أن يقع في الأخلاد أن الزمان قد يكون جزءاً من الأبد، نمده أو نمطه من أوله فإذا هو أزل، نمده أو نمطه من آخره

---

(١) الدكتور جميل صليبيا، المعجم الفلسفي ص ٦٣٦ الجزء الأول ط دار الكتاب اللبناني.

(٢) الدكتور جميل صليبيا: المعجم الفلسفي الجزء الأول ص ٦٣٧ ط دار الكتاب اللبناني.

فإذا هو سرمدي لا ينقضي على الدوام، فالحقيقة أن الزمان غير الأبد، ننقصه كله فلا ينقص من الأبد شيء، ونزيده كله فلا يزيد على الأبد شيء، لأنهما وجودان مختلفان في الكنه والجوهر، مختلفان في التصور والإدراك. فالأبد وجود لا تتصور فيه الحركة والزمان وجود لا تتصوره بغير الحركة»[1]. .

وإذا ثبت أحد الوجودين ثبوتاً لا شك فيه، فالوجود الأبدي هو الثابت عقلاً، وهو وحده للذي يقبل التصور بغير إحالة في الذهن والخيال، لأننا نذهب لنفرض أولاً للوجود فنقع في الإحالة، وكذلك نقع في الإحالة حين نذهب لنفرض له آخراً أو عمقاً أو امتداداً على نحو من الأنحاء، ولكننا لا نقع في إحالة ما إذا تصورنا الأبد لا ابتداء ولا انتهاء، ولا كيف، ولا قياس على شيء من الأشياء. . وهكذا يؤمن المسلم بوجود الإلّه، ولا يسع العقل أن يبلغ من الإيمان به، فوق مبلغ الإسلام[2]. .

وقد عالج العقاد قضية قدم العالم وحدوثه على ضوء ما ذكره من مبادىء فلسفية فذكر أن الإغريق قالوا بقدم العالم وقالت بذلك الفلسفة القديمة، ومبنى هذا القول أنهم لم يستطيعوا بعد أن يتصوروا شيئاً إلا وهو محاط بالزمان، وإذن لم يكن هناك زمان في أول هذه المخلوقات إذن هذه المخلوقات أو هذه الموجودات قديمة كقدم العلة الأولى، ولكن الإمام الغزالي برهن على أن الزمان ما هو إلا وهم، وما هو إلا تصور أو ما هو إلا وسيلة من وسائل تصور الإنسان، وهناك فرق بين قدم وحدوث، ويكفي في القدم والحدوث أن تكون ذات موجودة أولاً وأن تكون ذوات أخرى، وكائنات أخرى موجودة بعد ذلك، فكان الله ولا عالم وكان الله مع العالم، وإذن كانت ذات الله سبحانه وتعالى مقدمة على الذوات الأخرى، إذن يكفي القدم

(١) العقاد: المجموعة الكاملة لمؤلفات العقاد المجلد السابع ص ١٠٥ ط دار الكتاب اللبناني.

(٢) العقاد: المجموعة الكاملة لمؤلفات العقاد المجلد السابع ص ١٠٦ ط دار الكتاب اللبناني.

والحدوث أن تكون ذات الله موجودة وسابقة في وجودها على ذوات العالم. . ويقول العقاد في ذلك: «وأكبر هذه المعضلات التي شقت على عقول الفلاسفة قضية القدم والحدوث. . فالغالب على الفلاسفة أنهم يقولون بقدم العالم، ويستوجبون هذا القدم لأنهم لا ينتزعون فكرة الزمن من أخلادهم ومخيلاتهم، ويعتقدون أن وجود الزمن لزوم عقلي لا مفر منه ولا يقدرون أن إدراك الزمن كما يدركه خالق المحدود إنما هو لزوم ضرورة بالنسبة إلى المخلوق المحدود، كأنه ضرورة إدراك الألوان لهذه الهزات الضوئية في الأثير، ويجوز أن تدرك على غير هذا النحو إذا اختلف تركيب العين. .

قالوا: إن العالم ليس بحادث، وأنه لا يكون قبله زمن فهو قديم منذ الأزل وانقسموا في جملتهم قسمين: منكرون دهريون وهم يقولون: إنه لقدمه لا يحتاج إلى خالق محدث. . ومؤمنون، وهم يقولون: إنه واجب الوجود، ويفرقون بين واجب الوجود بذاته وهو الخالق جل وعلا. . وواجب الوجود بغيره وهو العالم المخلوق، وعندهم أنه لا يلزم من القول بخلقه أنه محدث، وكل ما يلزم منه أن له فاعلاً في القدم، وفاعله هو الله. . كل ذلك لأنهم لم يستطيعوا أن يخرجوا مألوف الزمن من حسابهم، وأن يسألوا: وماذا كان قبله إن كان حادثاً؟ وليس للقول بالقبل والبعد مدلول غير الزمان»[1] فالمنكرون والمؤمنون على السواء لم يستطيعوا أن يفرقوا بين الزمن والأبد، فالزمن لا تتصوره بغير حركة، وأما الأبد فلا أول له يتحرك منه ولا آخر يتحرك إليه، ولا أجزاء فيه يتحرك بعضها إلى بعض، ولهذا لا يمكن أن نتصور الأبد مع الحركة، وبسبب الخلط بين الزمن والأبد تصور الفلاسفة أن هناك زماناً قبل الزمان. . أما الغزالي فهو لا يستلزم من حدوث العالم حيث كان إلا وجود ذات بعد ذات، فهما ذاتان ولا ثالث هناك، وهذا في الحق كل ما يستلزمه

(١) العقاد «المجموعة الكاملة لمؤلفات العقاد» المجلد التاسع فلسفة الغزالي ص ٤٦٤، ٤٦٥. ط دار الكتاب اللبناني.

العقل بغير توهم لذات ثالثة، لا موجب لها عقلاً إلا العجز عن التجرد من فكرة الزمان.

قال الغزالي في تهافت الفلاسفة: «معنى قولنا أن الله متقدم على العالم والزمان أنه سبحانه وتعالى كان ولا عالم، ثم كان ومعه عالم ومفهوم لقولنا، كان ولا عالم وجود ذات الباري، وعدم ذات العالم فقط ومفهوم قولنا: كان ومعه العالم، وجود الذاتيين فقط، فنعني بالتقدم انفراده بالوجود فقط، والعالم كشخص واحد، فلو قلنا: كان الله ولا عيسى مثلاً، ثم كان الله وعيسى معه، لم يتضمن اللفظ إلا وجود ذات وعدم ذات ثم وجود ذاتين، وليس من ضرورة ذلك تقدير شيء ثالث، وإن كان الوهم لا مسكت عن تقدير شيء ثالث وهو الزمان، فلا التفات إلى أغاليظ الأوهام».

ويعقب العقاد على كلام الغزالي المذكور بقوله: نعم وعنده أننا لو سألنا ماذا كان خارج العالم؟ بدلاً من سؤالنا ماذا كان قبله، ذهبت فكرة القبلية والبعدية، وتحولت مشكلة الزمان إلى مشكلة المكان، فماذا يكون خارج المكان؟ أمكان آخر؟ إخلاء عبر الفضاء فهو العـدوم الذي لا يوجد؟ أم ملاء وراء ملاء؟ فهو العالم إذن يمتد وراء امتداده، وقولنا في أمر المكان أنه لا خلاء وراءه كقولنا في أمر الزمان أنه لا حركة قبله وإنما هناك الخالق في وجوده الذي لا يتقيد بالزمان ولا بالمكان، فالوهم وحده هو الذي يخلط بين الوجود الأبدي والوجود الزمني، فيحسب أن الأبد زمن ممتد، وأن الزمن قطعة من الأبد، وهما في الحقيقة شيئان مختلفان جد الاختلاف، فنحن لا نتصور الزمن بغير حركة، ولا نتصور الحركة مع الأبد الذي لا أول له يتحرك منه، ولا آخر يتحرك إليه، ولا أجزاء فيه يتحرك بعضها إلى بعض، ومتى كان العقل لا يستلزم وجود الزمن أبداً سرمداً، فالوهم كما قال الغزالي رحمه الله هو الذي يتطلب زماناً قبل الزمان[1]..

(١) العقاد المجموعة الكاملة لمؤلفات العقاد المجلد التاسع فلسفة ابن سينا ص ٤١١ ط دار الكتاب اللبناني.

والعقل الفلسفي عند العقاد هو الذي يستطيع أن يفرق بين الوجود في الزمن، وبين الوجود بلا زمن. ولهذا نجد فيلسوفنا يعلق على الأبيات التي جاءت في اللزوميات وتنسب إلى المعري وهي:

قلتم لنا خالق حكيم   صدقتم هكذا نقول
زعمتموه بلا زمان   ولا مكان ألا فقولوا
هذا كلام له خبيء   معناه ليست لكم عقول

فيقول: وصاحب الأبيات الثلاثة يعتمد على المشاهدة التجريبية في فهم الحقائق الفلسفية، فيستغرب البديهيات التي تنتفي بها الغرابة عند الفيلسوف وهي استقلال وجود الخالق عن الزمان والمكان.. إن الذي استغربه قائل الأبيات الثلاثة هو الفهم الوحيد الذي يستطيع الفيلسوف أن يفهم به وجود الخالق المبدع لجميع الموجودات ومنها الزمان، فليس في وسع العقل الفلسفي أن يتصور خالقاً يسبقه زمان ويحيط به مكان ولا بد للخالق من استقلال عن الوقت وعن الحيز المحدود، ولن يكون الحيز إلا في حدود، ولن يكون الخالق الأبدي إلا منزهاً عن جميع الحدود.. وإنما استغرب قائل الأبيات أن ينزه الخالق عن الزمان، لأنه لا يفهم بالمشاهدة الحسية كيف يفرق بين الوجود في الزمن وبين الوجود بلا زمن وهو الوجود الأبدي السرمدي، وجود الخالق المنزه عن الحدود والأشكال أما العقل الفلسفي فإنه يستطيع على الأقل أن يفرق بين الوجودين، وأن يدرك أنهما نقيضان متقابلان في أهم الصفات.. ولا يلزم من إدراكه الفرق بينهما أن يحيط بهما تصوراً وتصويراً للحس أو للبديهة لأن التناقض بين الوجود والعدم - مثلاً - معقول، وإن لم يكن في وسع العقل أن يحيط بماهية الوجود كله أو يدرك العدم على أي حال من أحوال الإدراك، غير إدراك الفارق بينه وبين الوجود[1]..

وكذلك الأبد والزمن نقيضان: **فالأبد لا يتصور مع الحركة،** ولكن

---

(1) العقاد اليوميات الجزء الأول ص ٣٦٦ ط دار المعارف بالقاهرة.

الزمن لا يتصور إلا مع الحركة، الأبد لا تعقل له حركة في مكان، لأنه بلا بداية ولا نهاية، وبلا أول ولا آخر، وبلا حيز ينتقل من بعد إلى بعد، ومن موضع إلى موضع، والزمن على نقيض ذلك لا يتصوره العقل إلا مع الحركة التي يخلو منها مكان. ومذهب أفلاطون في الزمان أصبح عند العقاد من مذهب معارضيه، فإنه يرى أن الزمان محاكاة للأبدية أنعم الله به على الموجودات، لأنها لا تستطيع أن تشبه الله في صفة الدوام بلا ابتداء ولا انتهاء[1]. .

ومما يسترعي الانتباه أن العقل الرياضي والعقل الفلسفي يشتركان في ملكات التقدير الصحيح، فالعقل الرياضي يستلزم أن يفرق بين الزمن والأبد، ويستلزم أن يكون الزمن مبتدئاً، وأن يكون الأبد بغير ابتداء ولا يستلزم أن يكون معهما ثالث بين هذا وذاك. . وعلى هذا النحو يدركهما العقل الفلسفي. . ويقال عن المكان ما يقال عن الزمن، وغاية الفرق بينهما أن أحدهما امتداد مع الحركة، والآخر امتداد مع السكون وإذا كان العقل الفلسفي لا يحيط بحقيقة المكان إدراكاً وتصوراً، فإنه ليستطيع أن يتبعها إلى مقتضاها فيغنيه ذلك بعض الغنى عن الإدراك الشامل والتصور المحيط، إذ هو يستطيع أن يتبعه فيدرك أن ما وراءه شيئاً غير الامتداد الذي يتراءى للإنسان، فلا بد من شيء وراء النقطة الهندسية التي هي حقيقة من الحقائق، ولكننا لا نفرض لها امتداداً على الإطلاق وكذلك الخط الذي هو مجموعة من النقط على هذه الصفة، وكذلك النهاية الصغرى التي لا نصل إليها بالحساب في الأبعاد ولا في الأرقام. . هناك شيء وراء امتداد الحركة ووراء امتداد السكون. ما هو على التحقيق؟ لا ندري ولا يمكن أن ندري، ولكنه هناك[2]. . وبعد أن يفرغ العقاد من تقرير هذه المسائل يقول: وتنتهي الآن إلى السؤال الذي لا مناص منه وهو: كيف إذن يكون الإيمان بالحقائق

---

(١) الديدي: عبقرية العقاد ص ٢٠٣ ط الهيئة القومية.

(٢) العقاد: «يوميات» الجزء الأول ص ٣٦٧ ط دار المعارف الطبعة الثالثة.

«الأبدية؟.. وكيف إذن يكون الإيمان بالخالق الذي لا أول له ولا آخر، ولا زمان ولا مكان؟..

إن العقل لا يستطيع أن يحيط به إدراكاً وتصوراً على وجه من الوجوه، ولكنه يستطيع أن يدرك ضرورة الإيمان بغير شك وبغير محال.. إن الخالق الذي يستحق أن نؤمن به ولا تكون له حدود، ولا يحصره إدراك ومن كان كذلك فهو أعظم من أن تحيط به العقول..

فماذا يكون حكم العقل في هذه الحقيقة التي يقررها ولا يسعه أن يقرر غيرها؟ هل يكون سبب الإيمان مانعاً للإيمان؟..

هل تكون «الأبدية» مبطلة لوجود الخالق، ومبطلة للإيمان به أو الإيمان بوجوده، وهي شرطه وسبب وداعيه؟..

والعقل يدرك على الأقل أن الإيمان ضرورة «عقلية» لأن سبب الشيء لا يكون مبطله، وسبب إلغائه ونقضه..

والعقل إذن يستلزم التسليم بالإلهام، والهداية الدينية في الأمور التي تمتنع الإحاطة بها لأنها بطبيعتها وراء متناول العقول..

هل معنى ذلك أن العقل لا عمل له في الإيمان، ولا قدره له على بلوغ الهداية؟ كلا، فإن القول يترك المجهود العقلي غير القول ببذل المجهول إلى غاية مداه والانتهاء من هذا المدى إلى ما يليه..

فرق بين أن يقال: إن الإيمان ضرورة عقلية، وأن يقال: إن الإيمان يناقض العقل أو أن العقل لا يعمل شيئاً في السعي إلى الإيمان.

وحسب العقل «أولاً» أن يعلم أن الوجود الأبدي ضرورة عقلية وأن الإيمان به كذلك ضرورة عقلية، وأن هناك مطلباً يسعى إليه ليدرك منه ما وسعه إدراكه، وينتهي منه إلى الملكة التي تهدي إليه، فإنه يدرك هذه الحقائق «عقلاً» ولا يتسنى له «عقلاً» أن يهملها ويدع البحث عنها، ومتى

أمن بذلك فقد أسقط الإنكار من حسابه، فليس في وسعه أن ينكر لسبب معقول.. وقد جاء في الأثر أنه «كل ما خطر ببالك فالله بخلاف ذلك» وما خطر على البال فهو موجود، وإن لم يكن له مثيل في الوجود[1].. وقد جاء الإسلام بالقول الفصل في مسألة البقاء والفناء. فالعقل لا يتصور للوجود الدائم والوجود الفاني صورة أقرب إلى الفهم من صورتهما في العقيدة الإسلامية، لأن العقل لا يتصور وجودين سرمديين، كلاهما غير مخلوق أحدهما مجرد والآخر مادة، وهذا وذاك، ليس لهما ابتداء وليس لهما انتهاء ولكنه يتصور وجوداً أبدياً يخلق وجوداً زمنياً، أو يتصور وجوداً يدوم، ووجوداً يبتدىء وينتهي في الزمان. وقديماً قال أفلاطون ـ وأصاب فيما قال ـ أن الزمان محاكاة للأبد، لأنه مخلوق والأبد غيرمخلوق[2]..

فبقاء المخلوقات بقاء في الزمن، وبقاء الخالق بقاء أبدي سرمدي لا يحده الماضي والحاضر والمستقبل، لأنها كلها من حدود الحركة والانتقال في تصور أبناء الفناء، ولا تجوز في حق الخالق السرمدي حركة ولا انتقال فالله «هو الحي الذي لا يموت».. و«هو الذي يحيي ويميت» و«كل شيء هالك إلا وجهه». ولا بقاء على الدوام إلا لمن له الدوام، ومنه الابتداء وإليه الانتهاء..

ومن المشاكل الفلسفية التي عالجها العقاد، مشكلة الخلق، وقد عالج العقاد هذه المشكلة وهو يتحدث عن فلسفة الغزالي، وعند العقاد أن ملكة التجريد من قيود المألوف بلغت أتمها وأوفاها وأقواها عند الإمام الغزالي لأنه تفوق على المتصوف الذي لا يشغل نفسه بالبحث والاستقصاء وعلى الفيلسوف الذي لا يتجرد من تأثير ذاتيته وطبائع الأشياء المتكررة أما الغزالي

---

(١) العقاد: «يوميات» المجلد الأول ص ٣٦٧ ط دار المعارف الطبعة الثالثة.

(٢) العقاد: المجموعة الكاملة لمؤلفات العقاد المجلد ٩ ص ١٦٣، ط دار الكتاب اللبناني.

فقد تجرد[1]، فظفر بمزايا التصوف وأعمل فكره، فنال بغية الفيلسوف في آن واحد.. ويقول الدكتور محمد البهي، وهو يعقب على محاضرة العقاد التي ألقاها عن الغزالي بقاعة محمد عبده بجامعة الأزهر «وملكة التجريد لو أردنا أن نفهمها وأن نعيها جيداً، هي ما يلي: هي تجريد من الأنانية في الحكم وفي التفكير، وفي إبداء الرأي، تجريد من عوامل الإغراء على الذات، حتى يكون حكم الإنسان، وحتى يكون رأي الإنسان أقرب إلى الصواب، وأقرب إلى الواقع، فالطفل بمنشئه لا يعيش مستقلاً عن الحس، وما تصوره وإدراكه وحكمه، إلا تعبير عما يعيش فيه من حسن، وكلما كانت الحياة حوله زاخرة كلما كان تفكيره، وكان حكمه مرتبطاً أيما ارتباط بألوان تلك الحياة، ولكنه إذا شب عن طوق الطفولة وأصبح رشيداً ثم بعد هذا الرشد أصبح ذا ملكة فلسفية، فعليه أن ينمي تلك العوامل التي تحيط به وأن يجرد هذه العوامل من أن تضغط على ذاته وعلى أنانيته إذا ما أدرك، وإذا ما حكم، وإذا ما فكر.. إذن ملكة التجريد هذه تساوي ملكة الاستقلال في الحكم، ملكة عدم التبعية في الحكم والإدراك»[2]..

---

(1) التجريد في اللغة التعرية من الثياب والتشذيب تقول جرد الشيء قشره، وله عدة معان عند علماء اللغة منها تجريد اللفظ الدال على المعنى عن بعض معناه، ومنها عطف الخاص على العام، ومنها أن ينتزع من أمر ذي صفة أمر آخر مماثل له في تلك الصفة مبالغة في كمالها حتى كأنه بلغ من الاتصاف بتلك الصفة إلى حيث يصح أن ينتزع منه موصوف آخر بتلك الصفة، ومنها مخاطبة الإنسان نفسه بحيث ينتزع من نفسه شخصاً آخر مماثلاً له في صفته أو حاله فيخاطبه والمقصود بالتجريد جملة المبالغة في كون الشيء موصوفاً بصفة، وبلوغه النهاية فيها، بأن ينتزع منه شيء آخر موصوف بتلك الصفة.

والتجريد عند الفلاسفة هو انتزاع النفس عنصراً من عناصر الشيء، والتفاتها إليه وحده دون غيره.. «المعجم الفلسفي جـ ١ ص ٢٤٦».

(2) انظر «المحاضرات العامة»، للموسم الثقافي الثاني، الدورة الثانية ص ٢٤٥ جامعة الأزهر سنة ١٣٧٩ هـ ١٩٦٠ م مطبوعات الإدارة العامة للثقافة الإسلامية بالأزهر مطبعة الأزهر..

والغزالي بقدرته على التجرد من النفس وعاداتها ومألوفاتها أصبح أقدر على «التجريد الذهني» من المتصوف الذي لا يشغل فكره باستقصاء البحث، ومن الفيلسوف الذي لا يروض نفسه على الفرار من تحكم الذاتية لوازم الأشياء التي لا تفارقها في حسه وفي إدراكه، فلا جرم كانت السليقة الصوفية أداة يغلب بها الفيلسوف الذي تصوف عنده، وكان التفكير المنتظم عنده أدلة تعينه على الفهم حيث يقنع المتصوف بالتسليم ويستريح إليه.. وقد تمكن بملكته القادرة بين أصحاب الفلسفة وأصحاب التصوف أن يواجه المعضلات التي حيرت جمهرة الفلاسفة، فلم تطل حيرته فيها. ولم يلبث أن وضعها في موضعها الصحيح من التفكير الإنساني لأنه وجد «الممكن»[1]، حيث غم الأمر على سواه فلم يجدوا ثمة غير المستحيل[2].

ويذكر فيلسوفنا أن من أكبر المعضلات التي شقت على عقول الفلاسفة «قضية الخلق» حيث كانت محل خلاف شديد بين جمهرة الفلاسفة، فأرسطو ذلك الفيلسوف التجريدي ذكر أن خلق العالم إنما نشأ عن رغبة هذا العالم

---

(١) الممكن هو الذي يتساوى فيه الوجود والعدم وهو إحدى مقولات الجهة ويقابله المقنع والضروري، قال ابن سينا: «إن الواجب الوجود هو الموجود الذي متى فرض غير موجود عرض منه محال، وأن الممكن الوجود هو الذي متى فرض غير موجود أو موجوداً لم يعرض منه محال والواجب الوجود هو الضروري الوجود، والممكن الوجود هو الذي لا ضرورة فيه، بوجه أي لا في وجوده ولا في عدمه» المعجم الفلسفي ص ٤٢٤ المجلد ٢ الدكتور جميل صليبيا.

والممكن بوجه عام: ما يجوز وجوده وعدمه.. ومنطقياً، ما لا يشتمل على تناقض ذاتي، وميتانيزيقيا: هو الذي إذا فرض موجوداً لم يعرض منه محال، ويقول محمد عبده: «إنه ما لا وجود له ولا عدم من ذاته فإن وجد صار حادثاً وإنما يوجد لموجده» المعجم الفلسفي ص ١٩٣ مجمع اللغة العربية.

(٢) المستحيل هو: ما امتنع وجوده ضرورة وقد يسمى «الممتنع» المعجم الفلسفي ص ١٨٢ مجمع اللغة العربية وينظر العقاد في فلسفة الغزالي ص ٢٣٥ محاضرات الموسم الثقافي الثاني بجامعة الأزهر والعقاد في المجموعة الكاملة لمؤلفات العقاد المجلد التاسع ص ٤٦٤ ط دار الكتاب اللبناني.

في كماله، فالخلق له غاية العلة الأولى في نظر أرسطو وما عدا هذه العلة الأولى فهو ناقص ولأنه ناقص يعشق الكامل، ولأنه يعشق الكامل يسعى نحو الكامل، إن هذا السعي نفسه هو خلق العالم ووجود العالم.. يقول العقاد: «ومشكلة الخلق عند الفلاسفة قريبة من مشكلة القدم والحدوث، بل هي مشكلة تابعة لها، متفرعة عليها، يقولون يكون خلق العالم من العدم[1]؟ أيوجد العدم؟ فإن كان لا يوجد فكيف يوجد شيء منه؟ والمشكلة كلها أنهم يخلطون بين عدم العالم والعدم المطلق، فعدم العالم ليس بالعدم المطلق كما يقول حجة الإسلام بل هو عدم العالم وكفى.. وما دام الوجود المطلق الذي لا شك فيه ـ وهو وجود الله الفرد الدائم الصمد ـ فلا محل للعدم المطلق ولا استحالة في الخلق، بل هي أية قدرة الله، ولا بد للقدرة من معنى، وخلق العالم هو معنى قدرة الله القدير[2].

فتفكير هؤلاء الفلاسفة ليس هو التفكير السليم، لأننا نجد أن المتصوفة الذين روضوا أنفسهم على احتقار مظاهر تلك الحياة، يعبدون الله لا لغاية، فكيف يخلق الله سبحانه وتعالى وهو المعبود مخلوقاته لغاية؟..

«وهنا يسعف التصوف ـ كما يقول العقاد ـ عقل إمامنا الكبير حيث تتعثر العقول الكبار، ومنها عقل أرسطو الذي يندر مثاله بين عقول بني الإنسان، يقول أرسطو: إن الخلق يحدث من سعي الهيولى إلى الله، لأن الهيولى ناقصة تطلب الكمال»[3].

---

(١) العدم ضد الوجود وهو مطلق أو إضافي، فالعدم المطلق هو الذي لا يضاف إلى شيء، والعدم الإضافي أو المقيد هو المضاف إلى شيء قال ابن سينا هو البالغ في النقص غايته فهو المنتهي إلى مطلق العدم فبالحري أن يطلق عليه معنى العدم المطلق، وقال أيضاً: وأما العدم فليس هو بذات موجودة على الإطلاق، ولا معدومة على الإطلاق بل هو ارتفاع الذات الوجودية بالقوة، المعجم الفلسفي جميل صليبيا.

(٢) العقاد المجموعة الكاملة لمؤلفات العقاد المجلد التاسع ص ٤٦٦، ط دار الكتاب اللبناني.

(٣) المصدر السابق.

إذن قانون الغائية وفلسفة الغائية، ليست بواجبة، وليست بأساسية في فهم الخلق، وإنما يخلق دون أن تكون له غاية على نحو ما قال أرسطو.. وهنا بدأ استقلال الإمام الغزالي عن أرسطو، فلم يكن متابعاً له تمام المتابعة وإنما كان ضد تلك الفلسفة الغاية التي ترى أن هناك نقصاً، وهذا النقص يسعى نحو الكمال، وبذلك تمت عملية الخلق[1]..

ويذكر العقاد: أن طبيعة التصوف هونت على الغزالي هذه المعضلة التي غاص فيها جبروت أرسطو فلم ينته منها إلى قرار.. إن قطع العلائق والغايات على ديدن المتصوفة هو الذي هداه إلى عمل الله بغير غاية فإذا كان العبد يعمل بغير غاية فأحرى بالمعبود أن يعمل لأنه قدير منعم، ولا بد للقدرة من عمل، ولا بد للإنعام من عطاء يفيض به المنعم سبحانه وتعالى، ويتلقاه المخلوق صنيعة الانعام[2]..

فما ذكره أرسطو ما هو إلا تخيل، وما هو إلا تصور، وما هو إلا وهم وإذا كان أرسطو قد بدأ في منطق الفلسفة قوياً، فقد عاش آخر تلك الفلسفة في الخيال الفضفاض، لأنه ابتدأ بمنطق الإنسان ثم استغرق بعد ذلك فيما سماه المحبة والشوق، وأن المحبة والشوق بعد ذلك هو العامل في الخلق والعامل في الإيجاد، فتوهم أن هذا الوجود فيه شيء له كمال مطلق، ولذا فهو جميل وأن هناك شيء فيه نقص فهو قبيح فيسعى نحو إزالة هذا النقص، هذا التصوير ما هو إلا تصوير الخيال وليس تصوير المنطق..

وهكذا يكتشف فيلسوفنا أن الإمام أبا حامد الغزالي بلغ ذروة ما يمتاز به الفيلسوف والمتصوف على السواء في فهم حقائق الدين، فالتفكير العلمي يقوم على ملاحظة التجارب والمقارنة بين المحسوسات، والتفكير

(١) الدكتور محمد البهي، تعقيب على محاضرة العقاد عن الغزالي، ص ٢٤٧ من كتاب المحاضرات العامة للموسم الثقافي الثاني لجامعة الأزهر.

(٢) العقاد، المجموعة الكاملة لمؤلفات العقاد المجلد التاسع ص ٤٦٦، ط دار الكتاب اللبناني.

الرياضي يعتمد على الفروض والتقديرات الذهنية للمدركات، حتى وإن لم يكن لها وجود في الخارج كالنقطة الهندسية التي لا طول لها، ولا عرض، ولا عمق، أما التفكير الفلسفي فقوامه أن يحس الفيلسوف فهم المسائل المجردة، وقد تلتقي الفلسفة بالتفكير الرياضي، ولكن يتعذر على الرياضي أن يفرق بين الممكن والمستحيل، وبين الجائز والواجب. . «إذا تلبس الأمر بالمألوفات والمتكررات التي تلازم التصور وتلازم التخيل وراء الحس المتفق عليه»[1]. .

هذه القدرة على تجريد الذهن من قيود المألوف قد بلغت أتمها وأقواها في الإمام الغزالي، ولا يعرف من مفكري المشرق ولا المغرب من هو أتم منه أداة ولا من هو أقدر منه على محو مألوفاته في هذا الضرب من التفكير، وفلسفة فيلسوفنا هنا تبدو واضحة في اكتشاف أن فلسفة الغاية ليست بواجبة، وليست بأساسية في فهم الخلق.

السببية والعلية:

ومن قضايا الفلسفة التي حيّرت جمهرة الفلاسفة وشقت على عقولهم قضية السببية والعلية، وقد عالج فيلسوفنا العقاد هذه المشكلة بالمنطق الفلسفي السديد، ويقتضينا المقام في البداية أن نعرف مبدأ السببية والعلية، إذ أن من أوليات ما يدركه البشر في حياتهم الاعتيادية، مبدأ العلية القائل: إن لكل شيء سبباً، وهو من المبادىء العقلية الضرورية لأن الإنسان يجد في صميم طبيعته الباعث الذي يبعثه إلى محاولة تعليل ما يجد من أشياء، وتبرير وجودها، باستكشاف أسبابها، وهذا الباعث موجود بصورة فطرية في الطبيعة

(١) العقاد، المجموعة الكاملة لمؤلفات العقاد المجلد التاسع ص ٤٦٣، ط دار الكتاب اللبناني بيروت، وينظر أيضاً المحاضرات العامة للموسم الثقافي الثاني لجامعة الأزهر، وكذلك مجلة الضياء العدد السابع السنة الثانية مقال الأستاذ عبد العزيز مصطفى.

الإنسانية.. ويواجه الإنسان دائماً سؤال: لماذا...؟ مقابل كل وجود وظاهرة يحس بهما، حتى أنه إذا لم يجد سبباً معيناً. اعتقد بوجود سبب مجهول انبثق عنه الحادث..

ومبدأ السببية أحد مبادىء العقل، ويعبرون عنه بقولهم: لكل ظاهرة سبب أو علة، فما من شيء إلا كان لوجوده سبب أي مبدأ يفسر وجوده. حتى لقد زعم «كانت» أن السببية إحدى المماثلات الضرورية لتفسير التجربة، ولها عنده وجهان: أحدهما مبدأ الأحداث أو الإنتاج والآخر مبدأ التتابع الزماني وفقاً لقانون السببية، أما المبدأ الأول فيوجب أن يكون لكل حادث سبب يتوقف وجوده عليه قبل حدوثه. وأما المبدأ الثاني فيوجب أن تحدث جميع المتغيرات وفقاً لقانون الارتباط بين السبب والنتيجة أي بين العلة والمعلول[1]..

والعقاد في هذه القضية «قانون السببية» يقوم بمحاولة التوفيق بين الدين والعلم والفلسفة، ومحاولة العقاد هذه إنما هي امتداد طبيعي لتلك المحاولات الكثيرة التي بذلت في الفكر الإسلامي سواء للتوفيق بين الحكمة والشريعة كما عند الفلاسفة أو بين صحيح المعقول وصريح المنقول كما عند متكلمي الإسلام، فعندما واجه فلاسفة ومتكلمو الإسلام، معطيات العقل الإغريقي أو واردات الفكر اليوناني القديم، كان لزاماً عليهم أن يعقدوا الصلة بين هذا الفكر من ناحية، وبين العقيدة الدينية من ناحية أخرى على أساس أن العلم يدعو إلى الإيمان، والعقل لا يتعارض مع الدين. صحيح أن بعض الفقهاء والأصوليين والمتكلمين انبروا لتفنيد قضايا الفكر اليوناني وفق المنطق الأرسطاطاليسي وإقامة ما يغني عنه مستخلص من أساليبهم في التفكير، وهذا البعض هو الذي أطلق شعار «من تمنطق فقد تزندق» ومنهم ابن تيمية الذي ألّف كتاب «نصيحة أهل الإيمان في الرد على منطق اليونان» والسيوطي الذي

(١) الدكتور جميل صليبا: المعجم الفلسفي، الجزء الأول ص ٦٤٩، ط دار الكتاب اللبناني.

ألّف «صون المنطق والكلام عن فن المنطق والكلام» والصنعاني صاحب كتاب «ترجيح أساليب القرآن على أساليب اليونان»، فضلاً عن الغزالي في كتابه المشهور «تهافت الفلاسفة»[1].

صحيح هذا كله، ولكن الصحيح أيضاً أن محاولة التوفيق بين الحكمة والشريعة عند بعض الأصوليين أو علماء أصول الفقه، وعند بعض المتكلمين أو علماء أصول الدين إلى جانب بعض المشائيين من مفكري الإسلام كانت من أخصب المحاولات وأكثر طرافة في تاريخ الفكر الإسلامي، ولقد حاول العقاد في عصرنا الحديث، وكانت محاولته استمراراً لمذهب الأشاعرة بوجه خاص، ولكن العقاد امتاز على الأشاعرة بمعرفته لما تطور إليه الفكر البشري في العصور الحديثة، وما انتهت إليه مباحث الفلاسفة المعاصرين فأضاف إلى مذهبهم كلمة العلم الحديث، وربما كانت قضية العلم من أخطر القضايا التي شغلت تاريخ الفكر الإسلامي، واحتلت مساحة كبيرة من كتابات الفلاسفة والمتكلمين، فعليها يتوقف وضع حجر الأساس في إقامة صرح العلم ورصف الطريق أمام المشتغلين بالنظر العلمي، حتى يتقدموا في بحوثهم نحو تفسير الظواهر الطبيعية، وقراءة كتاب الطبيعة[2]. .

فإذا سلمنا بوجود أسس يقوم العلم عليها، أمكن التقدم العلمي وإن أنكرنا هذه الأسس وقف العلم عن التقدم. . ولقد ذهب البعض إلى أن المسلمين أخذوا بالرأي الذي ينكر على العلم أسسه، فكان ذلك علة التأخر في ميدان العلوم، وأخذت أوربا بالوجهة الأخرى من النظر فسار العلم شوطاً بعيداً في سبيل التقدم والازدهار[3]. .

---

(١) الأستاذ جلال العشري، العقاد بين الغزالي وابن رشد، مجلة الفيصل ص ٥٩ ع ٢٢ ربيع الآخر ١٣٩٩ هـ السعودية.

(٢) المصدر السابق.

(٣) الأستاذ جلال العشري، العقاد بين الغزالي وابن رشد، مجلة الفيصل ص ٥٩ ع ٢٢ ربيع الآخر ١٣٩٩ هـ السعودية.

وتفسير ذلك عند هؤلاء أن الحضارة الأوربية اصطنعت آراء الفيلسوف ابن رشد في العلم، فنهضت نهضتها العلمية التي نشهد ثمرتها في المصر الحاضر بينما سار المسلمون وراء الإمام الغزالي وانتصروا له، وخلعوا عليه لقب «حجة الإسلام» فتأخروا علمياً على النحو الذي نراه.. لقد ألف الإمام الغزالي المتوفى سنة ٥٠٥ هـ كتابه «تهافت الفلاسفة» الذي يعترض فيه على الفلاسفة والمتكلمين، ويبين فساد آرائهم جملة وتفصيلاً وخاصة قولهم بالضرورة الحتمية بين العلة والمعلول أو بين الأسباب والمسببات.

وتصدى له الفيلسوف ابن رشد فيلسوف قرطبة المتوفى سنة ٥٩٥ هـ وألف كتابه «تهافت التهافت» الذي نقد فيه دعاوى الإمام الغزالي، وناقش فيه قضاياه معتمداً على الدليل العقلي والبرهان المنطقي، وهو من أهم الكتب الرشدية التي ترجمت إلى اللاتينية، وظلت تدرس في جامعات أوربا إلى ما بعد القرن السادس عشر الميلادي.. وموضوع الخلاف بين الفيلسوفين الكبيرين هو نظرية العلية أو نظرية السببية، أعني العلة والمعلول أو الأسباب والمسببات، هل بينهما صلة حتمية حتى إذا ما وجد السبب نشأ عنه المسبب بالضرورة؟ أم أن هذه الصلة غير ضرورية؟..

أما الإمام الغزالي فينكر الأسباب، ويرى أن هذه الصلة غير ضرورية ويعني بذلك أن الأسباب والمسببات حوادث مقترنة ليس إلا، ولكن لا يلزم من اقترانها أن السبب ينشىء السبب ضرورة، يقول الغزالي في المسألة رقم ١٧ من كتابه «تهافت الفلاسفة»، «الاقتران بين ما يعتقد في العادة سبباً، وبين ما يعتقد مسبباً، ليس ضرورياً عندنا، بل كل شيئين ليس هذا ذاك، ولا ذاك هذا، ولا إثبات أحدهما، متضمناً لإثبات الآخر ولا نفيه متضمناً لنفي الآخر، فليس من ضرورة وجود أحدهما، وجود الآخر ولا من ضرورة عدم أحدهما، عدم الآخر مثل الري والشرب، والشبع والأكل والاحتراق ولقاء النار، والنور وطلوع الشمس، والموت وجز الرقبة، والشفاء وشرب الدواء، وإسهال البطن واستعمال السهل، وهلم جرا، إلى كل المشاهدات، من

المقترنات في الطب والنجوم والصناعات والحرف»[1].

ويرى فيلسوفنا العقاد أن آية الملكة الفلسفية عند الغزالي رأيه في السببية وقدرته على التخلص من خداع التكرار، ولو تتابع من أول الزمان فلا يلزم من سبق صياح الديك لطلوع الفجر أنه سببه الذي لا ينفك عنه ولو تكرر كل يوم في كل مكان، وكل ما يلزم أنهما يحدثان معاً، وأنهما قرينان متتابعان، وهكذا كل قرينين، وكل متتابعين، في جميع الحوادث التي يقال عنها أسباب ومسببات[2].. فهذا الذي يبدو ويقال عنه سبب ما هو إلا صدفة، وربما يكون لتلك الظاهرة سبب آخر لم نعرفه بعد، على أن هناك أسباباً أخرى في واقع الأمر. فهذه الظواهر قد ترجع إلى مقارنات أخرى تخفى علينا، ونص عبارة الغوالي في هذا الشأن: «فمن أين يأمن الخصم أن يكون في المبادىء للوجود علل وأسباب تفيض منها هذه الحوادث عند حصول ملاقاة بينها، إلا أنها ثابتة ليست تنعدم، ولا هي أجسام متحركة فتغيب، ولو انعدمت أو غابت لأدركنا التفرقة وفهمنا أن ثم سبباً وراء ما شاهدناه وهذا لا تخرج منه على قياس أصلهم»[3].

وأما الفيلسوف ابن رشد فيثبت الأسباب، ويقرر مبدأ السببية ويسوق لذلك المثال وراء المثال ليؤكد المسألة تأكيداً لا يقبل الشك فيقول: وهو يرد على الغزالي: «أما إنكار وجود الأسباب الفاعلة التي تشاهد في المحسوسات فقول سفسطائي، والمتكلم بذلك إما جاحد بلسانه لما في جنانه، وإما منقاد لشبهة سفسطائية عرضت له في ذلك، ومن ينفي ذلك فليس يقدر أن يعترف أن كل فعل لا بد له من فاعل»[4]..

(١) الغزالي: تهافت الفلاسفة للطبعة السادسة ص ٢٣٩ ط دار المعارف.

(٢) العقاد: المجموعة الكاملة، الغزالي المجلد التاسع ص ٤٦٧، ط دار الكتاب اللبناني.

(٣) الغزالي: تهافت الفلاسفة ص ٢٤٢ تحقيق الدكتور سليمان دنيا الطبعة السادسة دار المعارف.

(٤) العقاد: المجموعة الكاملة لمؤلفات العقاد، المجلد رقم ٩ ص ٤٣٠ ط دار الكتاب اللبناني.

فالغزالي وابن رشد كما يبدوان على طرفي نقيض، الأول ينكر مبدأ العلية وينكر أن المسببات مستمدة من الأسباب، والثاني يقرر هذا المبدأ ويدافع عنه كل الدفاع، فما هو رأي العقاد في هذه القضية وما موقفه مَن هذين الفيلسوفين؟؟

لا شك أن العقاد يجل الفيلسوفين: الغزالي وابن رشد، وقد كان في تفكيره أن يضع كتاباً عن الغزالي لا يقل عن ذلك الكتاب الذي وضعه عن ابن رشد، والذي قال فيه «ابن رشد شارح المعلم الأول أرسطو وأكبر الفلاسفة الشراح أثراً في الغرب، من القرن الثالث عشر إلى القرن العشرين». . أما الغزالي فهو عنده «دماغ جبارة» صاحب فلسفة أوحى بها العقل الذي لم تخدعه ملايين الظواهر في ألوف السنين عن لباب الحقيقة التي تكمن وراءها، فإنه ليعرف ما يقول، وإنه ليقول بعد أن يعرف كل ما يقول»[1] وكان من الطبيعي بالنسبة لفيلسوفنا العقاد أن يدافع عن وجهة نظره في قضية السببية، لا في ضوء التعليم الإسلامي وحده، ولكن أيضاً في ضوء الفكر الفلسفي الحديث. .

فليس صحيحاً ما يقال من أن المسلمين اتبعوا الغزالي فتأخروا. . وأن الأوروبيين اتبعوا ابن رشد فتقدموا. . فمن كبار الفلاسفة الأوربيين في العصور الوسطى من قال بإنكار السببية، كما قال بإنكارها فقهاء من المسلمين في الشرق والغرب. . وليس صحيحاً كذلك ما يقال من أن قضية السببية هي قضية العلم كله، لأن العلم يعنى بتسجيل المشاهدات وتسجيل التجارب والإمام الغزالي كما يقول العقاد لا ينكر المشاهدات، ولكنه ينكر أن يكون تتابع الحوادث دليلاً على السببية، وكل ما يدل عليه أنها حوادث يقترن بعضها ببعض، ولا دليل على أن السابق منها ينشىء اللاحق بعده إنشاء الفاعل للمفعول[2]؟

---

(١) ينظر الأستاذ جلال العشري في مقال: العقاد بين الغزالي وابن رشد مجلة الفيصل ص ٦٠ عدد رقم ٢٢.

(٢) المصدر السابق.

وهذا ما عبر عنه الغزالي في «تهافت الفلاسفة» بقوله: «المقام الأول أن يدعي الخصم أن فاعل الاحتراق، هو النار فقط، وهو فاعل بالطبع لا الاختيار فلا يمكنه الكف عما هو في طبعه، بعد علاقاته لمحل قابل له.. وهذا مما ننكره بل نقول: فاعل الاحتراق يخلق السواد في القطن، والتفرق في أجزائه، وجعله حراقاً [1] أو رماداً، هو الله تعالى، إما بواسطة الملائكة أو بغير وساطة، فأما النار وهي جماد فلا فعل لها..

فما الدليل على أنها الفاعل؟ وليس لهم دليل إلا مشاهدة حصول الاحتراق عند ملاقاة النار، والمشاهدة تدل على الحصول عندها ولا تدل على الحصول بها[2].. ما أبعد نظر الغزالي وما أوسع رحابه، وما أقدره على الفرض المحتمل، بل على الفرض الصحيح الذي أثبته العلم بعده وسبق هو شأو العلم فرآه في أطوائه بعين البديهة الصادقة، والفهم النافذ، واللب الرجيح..

لقد كان الأقدمون يذكرون خواص النار والهواء والماء والتراب ويلزمونها صفات الخفة والثقل، وصفات الرطوبة واليبوسة، وصفات الحركة والسكون ويرجعون في ذلك إلى اقتران الريح باللهب، واقتران الماء بالبلل واقتران العلويات بالسفليات، إلى غير هذه المقارنات التي يحسبونها أسباباً ومسببات وما هي إلا دليل على حصول شيء مع شيء، ولا دليل فيها على حصوله بسببه وفعله الذي لا ينفك عنه[3].

ومن الطريف أن هذا الرأي الذي عارض به الغزالي رأي الفلاسفة في السببية قد وجد له أنصار في العصر الحديث، فرددوه وقال به فلاسفة لهم شأنهم في عالم الفكر، أيدوا تلك النظرية التي تركز كل القوى والمؤثرات في العالم بأجمعه، في شيء واحد، هو قدرة الله، وإن أدى ذلك إلى إلغاء

---

(١) الحراق بضم الحاء ما تقع فيه النار عند القدح، هامش تهافت الفلاسفة ص ٢٤٠..

(٢) الغزالي: تهافت الفلاسفة ص ٢٤٠ الطبعة السادسة دار المعارف.

(٣) العقاد المجموعة الكاملة المجلد رقم ٩ ص ٤٦٧، ط دار الكتاب اللبناني.

العلوم الطبيعية وعدم الاعتراف بما يدعى لها من قوانين على أنها أمور حتمية ثابتة. .

قال مؤرخو الفلسفة في العصور الحديثة، درج التجريبيون منذ «لوك» على تتبع الأفكار العامة والمبادىء المسلمة، وجدوا في تحليلها ومناقشتها ليثبتوا:

أولاً : أنها ليست عامة ذلك العموم الذي كان يظن، بل هناك من لا يسلم بها.

وثانياً: أنها ليست فطرية موروثة بل تتولد في الذهن، بعد أن لم تكن. .

ومن بين هذه المبادىء، مبدأ السببية الذي نردده، ونكاد نؤمن به جميعاً، فنحن نعتقد أن كل ظاهرة، لا بد لها من علة، وربما ذهبنا إلى أبعد من هذا، وهو أن علة ما، تنتج دائماً نفس معلولها في الظروف المتحدة. . بيد أن بعض الفلاسفة لم يسلموا بهذا المبدأ وكم من معتقدات تقوم على العرف، دون أن يكون لها أساس عقلي ثابت. وواضح أن الاعتقاد، وإن لم يكن ضرباً من المعرفة، هو معرفة من طراز خاص، وكلنا يلاحظ، أن هناك أشياء، كنا نعدها عللاً ثم لم نلبث بعد تحليلها أن تبينا، أنه ليست فيها أية قوة من قوى الإنتاج وهذا هو الذي دفع «مالبرانش» و«بركلي» إلى أن يردا الظواهر كلها إلى القوة الوحيدة، والعلة المطلقة، وهو الباري جل شأنه. .

أما «هيوم» فيرى أن وضع المسألة الصحيح، يقتضي ـ قبل البحث عن العلة ومقدار تأثيرها ـ أن نبحث عن العلاقة التي توهمناها بين علة ومعلول، فهل هناك ارتباط ضروري حقيقة على هذه الصورة؟ أم الأمر مجرد فكرة ذاعت وانتشرت، فأكسبها الذيوع قوة، دون أن يكون لها أساس واضح؟. . فبدل أن يبحث في العلة وأثرها، يريد أن يناقش المبدأ ذاته، ويبين كيف تولد في أذهاننا؟. . وفي رأيه: أن هذا المبدأ ليس إلا نتيجة مشاهدات سطحية، وتعاقب ظاهري، وذلك أنا شاهدنا غير مرة بعض الظواهر يتبع بعضاً، فظننا

أن هناك علاقة ثابتة بين التابع والمتبوع، وأخذ تداعي المعاني يعمل عمله، فلا نكاد نرى التابع، حتى نفكر في المتبوع، وبالعكس. . كما أخذنا هذه المخيلة تصور لنا هذه التبعية، التي هي مجرد تجاور زماني أو مكاني، بصورة الإنتاج والتأثير. . وإذن ليس ثمة علية، ولا ارتباط ضروري بين علة ومعلولها، أو مبدأ سببية ـ كما نسميه ـ وكل ما هنالك عادة ذهنية تكونت على أثر توالي الحوادث وتعاقبها، فحملتنا على أن ننتظر حادثة بعد أخرى، ومخيلة أسبغت على الحادثة الأولى، سراً كامناً، وقوة خارقة للعادة، وللمخيلة دخل كبير في أغلب مظاهر تفكيرنا، وخاصة ما اتصل منها بالمعتقدات الشعبية، والآراء العامة. .

ولا أدل على أن السببية ليست مبدا عقلياً، من أن طائفة من الحيوانات ـ فيما يبدو ـ تسلم بضرب من التعاقب الذي يقتضيه هذا المبدأ[1].

ولعل الباحث يدرك أن حجة الإسلام الإمام الغزالي لا ينكر السبب ولكنه يفسره التفسير الذي يقره عقله، ولا يستطيع أن يقره بغير ذلك التفسير فإذا قال الفيلسوف الشهير: «لوسيس» مثلاً: «ما من شيء يحدث إلا بسبب» استطاع الغزالي أن يقول: «نعم» ولكن ما هو السبب؟ وقبل أن يجيب الغزالي عن تساؤله يطالعنا ابن رشد شارحاً معنى السببية فعند فيلسوف قرطبة: أن الأشياء الطبيعية متصل بعضها ببعض اتصالاً ضرورياً بأسباب محسوسة مشاهدة، وأن الأسباب فاعلة والمسببات منفعلة والدليل على ذلك أن لكل موجود فعلاً يخصه لأن له طبيعة تخصه ومعرفتنا بهذه الطبيعة، وهذا الفعل، هو الذي يسمح لنا أن نطلق على كل شيء إسماً واحداً يخصه ولو لم يكن لكل شيء اسم يخصه لكانت الأشياء كلها شيئاً واحداً أو لا شيء، وإذن فإطلاق الأسماء على الأشياء إنما نشأ من وجود طبيعة واحدة ثابتة تخصها

---

(١) ينظر الدكتور إبراهيم مدكور والأستاذ يوسف كرم، كتاب «الفلسفة التوجيهية» نقلاً من هامش كتاب «تهافت الفلاسفة» ص ٢٤٠، ٢٤١ الطبعة السادسة تحقيق د. سليمان دنيا.

ولكل طبيعة فعل خاص فما دام اسم النار باقيا لها وحدها، فليس ما يوجب أن نسلبها صفة الإحراق، وإلا فلنطلق عليها إسماً آخر[1]. .

ونص عبارة ابن رشد: «فماذا يقولون في الأسباب الذاتية التي لا يفهم الموجود إلا بفهمها؟ فإنه من المعروف بنفسه أن للأشياء ذوات وصفات هي التي اقتضت الأفعال الخاصة بموجود موجود، وهي التي من قبلها اختلفت ذوات الأشياء وأسماؤها وحدودها، فلو لم يكن لموجود موجود فعل يخصه لم يكن له طبيعة تخصه، ولو لم يكن له طبيعة تخصه لما كان له اسم يخصه ولا حد، وكانت الأشياء كلها شيئاً واحداً، لأن ذلك الواحد يسأل عنه، هل له فعل واحد يخصه، أو انفعال يخصه أو ليس له ذلك، فإن كان له فعل يخصه فهنا أفعال خاصة صادرة عن طبائع خاصة، وإن لم يكن له فعل يخصه واحد، فالواحد ليس بواحد، وإذا ارتفعت طبيعة الواحد ارتفعت طبيعة الموجود، وإذا ارتفعت طبيعة الموجود لزم العدم»[2].

وهذا معناه عند الفيلسوف ابن رشد أن العقل هو الذي يدرك أسباب الموجودات الطبيعية، فمن رفع الأسباب فقد رفع العقل، وإذا رفع العقل، ورفعت الأسباب والمسببات فقد بطل العلم إذ لن يكون هناك شيء معلوم علماً حقيقياً بل ظنياً فقط[3]. ولكن هل يريد ابن رشد أن يقول أن الفاعل الحقيقي والسبب في إحداث الأشياء العقل أم العادة؟ الواقع أن ابن رشد يرى أنه العقل وليس العادة فقد ناقش هذه المسألة بصدد ما يقول الغزالي عن جريان الأشياء بالعادة، وأنكر أن يكون للطبيعة عادة، لأنها لا تكون إلا لذي نفس، وإنما هذه العادة هي عادتنا عند الحكم على هذه الموجودات، يقول

---

(١) الأستاذ جلال العشري، العقاد بين الغزالي وابن رشد دراسة بمجلة الفيصل ص ٦٠ ع ٢٢ السعودية.

(٢) العقاد المجموعة الكاملة ابن رشد المجلد ٩ ص ٤٣٠، ٤٣١ ط دار الكتاب اللبناني.

(٣) الأستاذ جلال العشري، العقاد بين الغزالي وابن رشد، مجلة الفيصل عدد ٢٢ ص ٦٠ السعودية.

فيلسوف قرطبة: «وأما من يسلم أن هنا أشياء بهذه الصفة، وأشياء ليست ضرورية، وتحكم النفس عليها حكماً ظنياً وتوهم أنها ضرورية، وليست ضرورية، فلا ينكر الفلاسفة ذلك، فإن سموا مثل هذا عادة جاز. وإلا فما أدري ماذا يريدون باسم العادة[1]؟ هل يريدون أنها عادة الفاعل، أو عادة الموجودات أو عادتنا عند الحكم على هذه الموجودات؟ ومحال أن يكون للّه تعالى عادة، فإن العادة ملكة يكتسبها الفاعل توجب تكرر الفعل منه على الأكثر والله عز وجل يقول: «ولن تجد لسنة الله تبديلاً، ولن تجد لسنة الله تحويلاً، وإن أرادوا أنها عادة للموجودات، فالعادة لا تكون إلا لذي نفس، وإن كانت في غير ذي نفسه، فهي في الحقيقة طبيعة تقتضي إما ضرورياً وإما أكثرياً، وإما أن تكون عادة لنا في الحكم على الموجودات فإن هذه العادة ليست شيئاً أكثر من فعل العقل الذي يقتضيه طبعه وبه صار العقل عقلاً..»[2].

(١) العادة هي كيفية راسخة في النفس أو هيئة مكتسبة تمكن صاحبها من أداء بعض الأفعال أو تحمل بعض المؤثرات في سهولة فإذا كانت سريعة الزوال سميت حالة وإذا كانت متعسرة الزوال سميت ملكة والعلماء المحدثون يعرفون العادة بقولهم: إنها قدرة مكتسبة على أداء عمل بطريقة آلية مع السرعة والدقة والاقتصاد في الجهد والفرق بين العادة والغريزة أن العادة استعداد مكتسب يحصل للنفس بتكرار الفعل أو استمكرار التغير، على حين أن الغريزة استعداد وراثي.. فالعادة الفاعلة كعادة الكتابة تتكون بتكرار الفعل والعادة المنفعلة كتعود الجسم تحمل بعض المؤثرات تتكون باستمرار التغير. والمألوف عند جمهرة العلماء إطلاق اسم العادة على ما يأتي:

أ - العادة هي التكيف العام مادياً كان أو حيوياً وتحقيق ذلك أن الوجود إذا تأثر بالفعل مرة واحدة أحدث هذا الفعل فيه تغيراً يحمل تأثره بتكرار ذلك الفعل.

ب - العادة ظاهرة حيوية خاصة غير مصحوبة بالوعي تتميز بتكرار بعض الحركات الناشئة عن الأسباب الخارجية تكراراً تلقائياً.

جـ - العادة كيفية نفسانية تحصل بتكرار فعل مصحوب بالوعي يولد في المرء بالدرية والممارشة قدرة على أداء ما كان في بداية الأمر عاجزاً عن أدائه، الدكتور جميل صليبيا. المعجم الفلسفي جـ٢ ص ٤٠/٤١.

(٢) العقاد المجموعة الكاملة ابن رشد ص ٤٣٢ المجلد ٩ ط دار الكتاب اللبناني.

على أن هذه النقطة بعينها هي التي تردنا إلى سؤال الغزالي عن السبب ما هو السبب؟ فالغزالي إذن كما يقول العقاد كان على حق في طلب التفسير لكلمة السبب، ليعرف ما هو معناها، ويحكم على السببية بحكمه على هذا المعنى، وقد فسرها الغزالي فاستبعد عقله أن يكون سبب الحادثة هو فاعلها أو المؤثر فيها بذاته، لأن ذلك يستلزم القول بألوف من «العادات» كلها أبدى وكلها مع ذلك موجود، إما للتأثير أو للتأثر، ولا بد من الرجوع إلى القوة التي جعلت هذا الشيء فاعلاً وجعلت غيره منفعلاً، لأن المنفعل لا يوجد مستقلاً أبدياً لينفعل بغيره[1]. .

وكل ما ارتضاه عقل الغزالي أن «الأسباب مقارنات وملازمات تشاهد معاً» ولايستدعي تكرار هذا التلازم أن السابق منها فاعل أو منشىء للمسبوق لأننا نرى كثيراً من المتلازمات تتكرر، ونعلم أن تكرارها لا يدل على الإيجاد أو الإنشاء. وهذا معناه أن الأسباب عند الغزالي «هي المقارنات التي تجري بها العادة» أو كما يقول الغزالي في تهافت الفلاسفة أن استمرار العادة بها مرة بعد أخرى يرسخ في أذهاننا جريانها على وفق العادة الماضية، ترسخاً لا تنفك عنه[2]. . إذن فالسبب هو الذي يحصل عنده المسبب ولا يلزم عقلاً أن يحصل به ولذلك قال الغزالي: «بل نقول أن فاعل الاحتراق، هو الله إما بوساطة الملائكة أو بغير وساطة فأما النار وهي جماد فلا فعل لها». . ويسأل الغزالي الفلاسفة في قولهم أن النار هي فاعل الاحتراق قائلاً: فما الدليل على أنها الفاعل؟ ويجيب بقوله: «وليس لهم دليل، إلا مشاهدة حصول الاحتراق عند ملاقاة النار والمشاهدة تدل على الحصول عندها، ولا تدل على الحصول بها، وأنه لا علة له سواها»[3] فالغزالي كما يقول العقاد: لا ينقض مشاهدات العلم حين ينكر ضرورة الأسباب، ولكنه يبحث المسألة من

---

(١) العشري، العقاد بين الغزالي وابن رشد، الفيصل ص ٦١ عدد رقم ٢٢ السعودية.
(٢) الغزالي، تهافت الفلاسفة ص ٢٤٥ الطبعة السادسة، دار المعارف.
(٣) المصدر نفسه ص ٢٤٠.

الوجهة الفلسفية لا من الوجهة العلمية المقصورة على التجارب والمشاهدات» وعقل الغزالي القوي يأبى أن يقبل أن الظواهر المادية هي أسباب الحوادث بطبيعة مستمدة منها، ملازمة لها، مستقرة فيها، لأن التسليم بهذا تسليم بوجود مئات أو ألوف من المادات كلها خالد، وكلها موجود بذاته، وكلها مع ذلك مؤثر في غيره وهو مستحيل.

وابن رشد بعد أن اطلع على رأي الغزالي في «تهافت الفلاسفة» رماه بالسفسطة[1] ووصف رأيه بأنه قول سفسطائي[2] ويقول: «أما إنكار وجود الأسباب الفاعلة التي تشاهد في المحسوسات فقول سفسطائي والمتكلم بذلك إما جاحد بلسانه لما في جنانه، وإما منقاد لشبهة سفسطائية عرضت له في ذلك[3] فبماذا يدافع العقاد عن الغزالي؟ وكيف يدفع عنه تهمة السفسطة؟ الواقع أن العقاد في دفاعه عن الغزالي، يكاد يوجه إلى ابن رشد ذات التهمة التي وجهها ابن رشد للغزالي، وأعني بها تهمة السفسطة، فهو يزعم كما يقول العقاد: أن تبديل كلمة الطبيعة بكلمة «العادة» تنتقل بنا من الخطأ إلى الصواب، وهنا يصبح لزاماً علينا أن نسأل: ما هو الفرق بين قول الغزالي: «إن اقتران المشاهدات عادة» وبين قول ابن رشد أن اقترانها طبيعة، وذلك عند النظر إلى الأسباب والمسببات». .

---

(١) أصل هذا اللفظ في اليونانية «سوفيسما» وهو مشتق من لفظ «سوفوس» ومعناه: الحكيم والحاذق، والسفسطة عند الفلاسفة هي الحكمة المموهة وعند المنطقيين هي القياس المركب من الوهميات. والغرض منه تغليط الخصم وإسكاته، وتطلق السفسطة أيضاً على القياس الذي تكون مقدماته صحيحة ونتائجه كاذبة لا ينخدع بها أحد «المعجم الفلسفي د. جميل صليبيا».

(٢) السوفسطائي هو المنسوب إلى السفسطة تقول فيلسوف سوفسطائي ونظرية سوفسطائية، وقد أطلق هذا اللفظ في الأصل على الحاذق في إحدى الصناعات الميكانيكية ثم أطلق على الحاذق في الخطابة أو الفلسفة، ثم أطلق بعد ذلك تبذلاً على كل دجال مخادع. «المعجم الفلسفي للدكتور جميل صليبيا».

(٣) العقاد المجموعة الكاملة المجلد التاسع ابن رشد ص ٤٣٠، ط دار الكتاب اللبناني.

هل مجرد القول بأنها طبيعة بدلاً من القول بأنها عادة، يكسب الأشياء قوة السببية التي تثبت لها إنشاء الحوادث، واستلزام المشاهدات؟

الحقيقة أن ثمة فارقاً كبيراً وعظيماً بين القولين، لأن الفرق بينهما هو الفرق بين فهم الأسباب على أنها حوادث مقترنة، وفهم الأسباب على أنها علل متلازمة وما كان إنكار الغزالي للأسباب إنكار من يعجز عن ربطها ومراقبة التسلسل بين مقدماتها ونتائجها، فليس أقدر منه على ربط النتائج بالمقدمات.. ولكنه أنكرها لأنه ذهب معها إلى غاية مداها، فلم ير فيها إلا أنها مشاهدات مقترنة يسبق بعضها بعضاً، ولا ينتج من هذا السبق ضرورة أن المتقدم فيها منشىء للمتأخر في الزمان، كما أن زقزقة العصافير قبل كل فجر لا ينشىء الفجر ولا تخرج الضياء من الظلام، وكما أن حضور القطار في كل صباح، لا يلزم منه أنه سبب لحضور القطار في كل ضحى أو في كل ظهر أو في كل مساء.. وإنما عقل الغزالي الكبير هو الذي ألهمه أن تواتر الاقتران ألف سنة، لا يعطيه من اللزوم الفعلي، فوق ما يعطيه التواتر في سنة واحدة[1].

وفي مجلة «الوحدة» التي تصدر بالمملكة المغربية كتب الأستاذ صالح الزعيمي مقالاً عن نظرية المعرفة عند الغزالي.. اتهم فيه الغزالي بأنه ينكر قانون السببية العقلي الفطري، فقال فيما قال:

١ - «ألا إن أهم مسألة أثارها أبو حامد الغزالي في موضوع العلم هي مسألة السببية أو ما نسميه اليوم بالحتمية العلمية، وهي مسألة عميقة الجذور في الفكر الإنساني».

٢ - «ويعتقد الغزالي أن إحراق النار للأشياء وإطفاء الماء للنار، ليست أسباباً ومسببات، بل نحن ألفنا ذلك الترادف بين تقريب الشيء نحو النار، وحصول الاحتراق، كما ألفنا أن تقريب الماء من النار يليه انطفاؤها، ومع

(١) العشري العقاد بين الغزالي وابن رشد الفيصل ص ٦١ عدد ٢٢ السعودية.

هذا فإن الماء ليس هو سبب إطفاء النار، ولا النار سبب إحراق الثواب مثلاً، بل إن الفاعل في كل الأحوال هو الله تعالى وهو سبحانه قادر على تغيير هذه العادة. .

٣ - وعلى الرغم من أن موضوعنا ليس مناقشة النظرية الغزالية في المعرفة، بل هو مجرد عرضها وتجليتها فإن من السهل أن نلاحظ ملاحظة عابرة هي: أن القضاء على مبدأ السببية - وهو مبدأ عقلي نعتقد أنه صالح للانطباق على العالم الخارج عن أذهاننا هو في نفس الوقت قضاء على إمكانية قيام علم طبيعي ذي قوانين ثابتة وكلية وضرورية. ونكتفي بالقول هنا بأن الغزالي لم يكن يؤمن بإمكانية قيام علم من هذا النوع دون أن يتعارض مع المعتقدات الدينية، بأن يحد من مدى الإرادة الإلٓهية كيف إذن نستطيع أن نكون معرفة بهذا العالم؟ إن المنطق يدفعنا إلى القول بأن الغزالي يبدو وكأنه يقترح علينا قبول العالم كما هو، والعمل في مجاله بما تقتضيه الفضيلة الدينية مع التسليم في كل آن بأن من الممكن جداً أن يتحول سير العالم وظواهره إلى شكل آخر، وبذلك لا يكون للعقل الإنساني دور رئيسي في البحث في موضوعات العالم الخارجي»[1]. .

وقد تصدى للرد على هذا الاتهام الأستاذ نديم الجسر، فكتب في مجلة «دعوة الحق» المغربية مقالاً جاء فيه بعد أن أوجز نقاط الاتهام فيما سبق:

«إن هذه الأقوال التي نقلناها بحروفها لتزري بعقل الإمام الغزالي، وتزري بعلمه، بل تزري بدين الإسلام، وبعلماء المسلمين الذين لقبوا الغزالي بحجة الإسلام، ونحن في تصحيحها لا نرى خيراً من نقل صفحات من كتاب «قصة الإيمان بين الفلسفة والعلم والقرآن» عن الحوار الذي جرى

(١) الأستاذ نديم الجسر، قانون السببية عند الغزالي، دعوة الحق، العدد رقم ٩، ١٠ ص ٤٣ من السنة الثانية عشر المغرب وزارة الأوقاف.

حول الفهم الصحيح العميق لرأي الغزالي في قانون السببية وحول ما وقع فيه كثير من الناس من الأخذ بظواهر كلامه والغفلة عن بواطنه»[1].

من فصل خصومه المؤمنين ننقل الحوار التالي:
عندما ذكر قانون السببية عند ابن رشد قال:

ـ وكذلك كان شأن ابن رشد عندما جادل الغزالي في علاقة الأسباب بالمسببات.

ـ وهل أنكر الغزالي الأسباب والمسببات حتى جادله ابن رشد فيها؟

ـ إن الغزالي لم ينكر، ولا يعقل أن ينكر علاقة السبب بالمسبب أو خواص الأشياء التي وصفها الله فيها. بل أراد أن يظل تفكير الإنسان متجهاً إلى خالق الأشياء وخالق الخواص والنواميس، ليقصي عن العقل فكـرة «المادية الملحدة» التي تقول بتكون تنوعات العالم بالمصادفة من تفاعل عناصر المادة بذاتها، وبقوة من طبعها، فأنكر وجود «ضرورة عقلية» توجب أن تكون للأشياء هذه الخواص التي فيها، ليتوصل إلى القول بأنها مفتقرة إلى من يمنحها وجودها، ويعطيها خواصها وطبائعها فقال: «إن ما نشاهده من التقارن بين السبب والمسبب لا يجوز أن نقطع بكونه سبب للظواهر، طالما أن وراء علمنا أسراراً خفية، قد تكون هي السبب الأصح في ظهور الظاهرة» ويضرب الغزالي على ذلك الأمثال بحجر الطلق الذي يحول دون الاحتراق، والأعمى الذي يصبح بصيراً ويحسب أن إزالة الغشاوة عن عينيه هي السبب الوحيد للإبصار، حتى إذا ذهب النهار وجاء الظلام، أدرك أن وراء العين المبصرة سبباً آخر يسمح للعين بالإبصار ويمنعها منه، وهو النور.. أما ابن رشد فلم يخرج أبداً عن هذا المنطق السليم والإيمان الكامل، حيث يقول، وأما أهل الأفعال الصادرة عن موجود «ضرورة الفعل» أو هي الأكثرية أو فيها

(١) الأستاذ نديم الجسر، قانون السببية عند الغزالي، دعوة الحق العدد رقم ٩، ١٠ ص ٤٤ من السنة الثانية عشر المغرب وزارة الأوقاف.

الأمران، جميعاً فمطلوب يستحق الفحص عنه، فإن الفعل والانفعال الواحد بين كل شيئين من الموجودات، إنما يقع بإضافة ما من الإضافات التي لا تتناهى، فقد تكون إضافة تابعة لإضافة، ولذلك لا يقطع أن النار إذا دنت من جسم حساس فعلت ولا بد، لأنه لا يبعد أن يكون هنالك موجود يوجد له، إلى الجسم الحساس إضافة تفوق تلك الإضافة الفاعلة للنار، مثلما يقال في حجر الطلق، ولكن هذا لا يوجب سلب النار صفة الإحراق ما دام باقياً لها اسم النار وحده. ثم يقول: وما أحكم ما يقول: «والعقل ليس هو شيئاً أكثر من إدراكه الموجودات بأسبابها، وبه يفترق عن سائر القوى المدركة، فمن رفع الأسباب فقد رفع العقل، وصناعة المنطق تضع المسببات لا تكون على التمام إلا بمعرفة أسبابها. فرفع هذه الأسباب هو مبطل للعلم ورافع له، فإنه يلزم أن لا يكون ها هنا شيء معلوم أصلاً على حقيقته، بل إن كان فمظنون، ولا يكون ها هنا برهان، ولا حد أصلاً ومن يقنع أنه لا علم واحد ضروري، يلزمه أن لا يكون قوله هذا ضرورياً وأما من يسلم أن ها هنا أشياء بهذه الصفة، وأشياء ليست ضرورية، فلا ينكر الفلاسفة ذلك، ثم ينتهي ابن رشد إلى أن يقول: وما أعظم ما يقول وما أصدقه اتفاقاً في النتيجة مع الذي قصد إليه الغزالي من استدامة التوجه إلى خالق الأشياء ومعطيها طبائعها وخواصها «فلا ينبغي أن الشك في أن هذه الموجودات قد يفعل بعضها ببعض، وأنها ليست مكتفية بأنفسها في هذا الفعل، بل يفعل من خارج، فعله شرط في فعلها بل في وجودها فضلاً عن فعلها»[1]. .

فالغزالي لم ينكر مبدأ السببية من أصله وأساسه، ولكنه يقول: إن هذه الظاهرة التي نسميها «سبباً» ليست مقتضية إقضاء عقلياً ضرورياً حصول ذلك الأثر الذي نسميه مسبباً، فالعقل لا يجد ضرورة عقلية توجب عليه الجزم بأن النار محرقة ـ ولا بد ـ للخشب، ولكنه رأى بالتجربة أن ظاهرة الاحتراق عند

(١) الأستاذ نديم الجسر، قانون السببية عند الغزالي، دعوة الحق عدد رقم ٩، ١٠ ص ٤٤ المجلد الثاني عشر، المملكة المغربية وزارة الأوقاف.

مس النار للخشب هي ظاهرة مطردة، فاعتقد أن النار سبب الإحراق، ولولا هذا الإطراد الذي يراه العقل، لما كان مفروضاً عليه ضرورة، أن يعتقد اقتضاء النار للإحراق، كما هو مفروض عليه ضرورة أن يعتقد اقتضاء الجسم للتحيز وإنما يريد الغزالي بهذا أن يتوصل إلى القول طالما أن خاصة الإحراق غير مفروض وجودها بالضرورة عقلاً في النار، وكن يمكن أن تكون هذه الخاصية بعكس ما هي عليه، فلا بد أن الذي أعطى النار، وكل الأشياء خواصها وطبائعها هو الذي خلقها وهو الذي يستطيع سلبها هذه الخاصة[1]..

ولكن أزاء الغزالي في هذه السببية، أو بالأحرى في اللاسببية، هل لها سند في ضوء الفكر العلمي الحديث؟ أو هل تتوافق مع ما يقول به الفكر الفلسفي المعاصر؟ والواقع أن الغزالي قرر هذا الرأي في القرن الحادي عشر للميلاد، وتتابعت أشواط العلم والفلسفة بعد ذلك فإذا بالعلماء والفلاسفة يرجعون شيئاً فشيئاً إلى ما ارتآه، ولا يخرجون بمعنى السبب عن الحدود التي وضعها الغزالي منذ تسعة قرون..

فقد جاء «إسحاق نيوتن» بعد الغزالي، ليقول بما سبق أن قاله حجة الإسلام فهو يضرب المثل بجسم يتحرك من ألف إلى ياء، ومن باء إلى جيم، ومن جيم إلى دال، فلا يمكنه أن يقال في هذه الحالة أن حركة الجسم من ألف إلى باء هي سبب حركته التالية من باء إلى جيم أو من جيم إلى دال[2].. وقد عرف «نيوتن» السبب: «بأنه قوة تسلط على جسم لإحداث حركة» فهو كما يقول العقاد يوافق الغزالي على أن الجسم جماد لا فعل له بغير قوة مسلطة عليه، وينكر الأسباب على المعنى المفهوم في اللغة الشائعة، لأنه يقول أن العمل المسبب هو العمل المقيد وأن الأجسام حين

(١) الأستاذ نديم الجسر، قانون السببية عند الغزالي، دعوة الحق عدد رقم ٩، ١٠ ص ٤٤ المجلد الثاني عشر المملكة المغربية، وزارة الأوقاف.

(٢) العقاد الفلسفة القرآنية ص ٢٥ طبع دار الكتاب اللبناني بيروت.

تتحرك بالنواميس الطبيعية تتحرك حرة بغير تقييد أو بغير أسباب[١].

وجاء «ديفيد هيوم» بعد نيوتن وبعد الغزالي، فقال برأي الغزالي بنصه ومعناه على حد تعبير العقاد فهو يقول: إن المشاهدات تثبت المقارنة ولا تثبت السببية على الإطلاق، فالمدفع إذا أطلق رؤي بريقه قبل أن يسمع صوته» ويتكرر هذا كل مرة عند كل إطلاق فلا يمكن أن يقال من أجل هذا أن البريق سبب الصوت، وأنه هو الذي أحدثه في الأسماع[٢]. .

وعند العقاد أن هذا المثل الذي ساقه «ديفيد هيوم» يشبه المثل الذي ساقه أنصار الفيلسوف الفرنسي «رينيه ديكارت» عن ساعة تدق وساعة أخرى تدق بعدها على الدوام، فلا يمكن أن يقال أن دقات الساعة الأولى هي سبب منشىء لدقات الساعة الثانية، وهكذا كل تلاحق في الحوادث والمشاهدات[٣]. .

أما الفيلسوف الألماني الكبير «إيما نويل كانت» فهو يقول بالأسباب ولكنه يرى أن السبب حادث سابق، وهو كما يقول العقاد قريب من القول بأن الأسباب والمسببات هي حوادث متلاحقة، وتسلسل في المشاهدات على أن العلم الحديث لا يذهب في تقرير الأسباب إلى أبعد من القول بأنها مشاهدات مقترنة وقد عرض فيلسوف العلم الشهير «برتراند رسل» لمسألة السببية في العمل الطبيعي فقال في كتابه عن «تاريخ الفلسفة الغربية» ما نصه: «أما فيما يخص العلوم الطبيعية، فالقول بأن «أ» تسبب «ب» لا يقبل بحال من الأحوال، وإنما نميل إليه بحكم المادة والاقتران». .

وهكذا نرى أنه ما إن انتهى القرن التاسع عشر حتى راح العلماء

---

(١) الأستاذ جلال العشري، العقاد بين الغزالي وابن رشد، مجلة الفيصل ص ٦٢ عدد رقم ٢٢ السعودية.

(٢) الأستاذ جلال العشري، العقاد بين الغزالي وابن رشد، مجلة الفيصل ص ٦٢ عدد رقم ٢٢ السعودية.

(٣) المصدر نفسه.

يتباعدون عن فكرة السببية بمعناها الشائع، ويتقاربون من فكـرة السببية بمعناها الذي قرره الغزالي لأول مرة في تاريخ الفكر والفلسفة. .

وخلاصة الموضوع: أن الله تعالى، وإن يكن ربط المسببات بالأسباب فهو الخالق للإثنين، فإننا لو نظرنا إلى تلك الأشياء التي تنشأ عنها الآثار، ولو تأملنا في حقيقتها لوجدنا أنها ليت مقتضية لتك الآثار، إذ لا شيء فيها يلزم، العقل بأنها مقتضية لها، فالحرارة مثلاً تذيب الثلج والبرودة تجمد الماء، ولكن إذا نظرنا إلى حقيقتهما لم يظهر للعقل وجه «اقتضاء» هذين الأثرين كما يظهر وجه اقتضاء الجسم للتحيز ووجه اقتضاء عدم حلول الجسمين في حيز واحد، فاقتضاء الجسم للتحيز، وعدم حلول جسمين في حيز واحد، هما أمران: يرى العقل ضرورة تقتضي الاعتقاد بهما، وأما كون الحرارة تذيب الثلج والبرودة تجمد الماء، فلا يجد العقل ضرورة تقتضي بأن يكون أثر الحرارة الإذابة، وأثر البرودة التجميد، إذ يقال عقلاً، لم لم يكن الحال بالعكس؟ فإن قيل أن الحرارة سبب الإذابة لأنها تضعف قوة الملاحظة بين ذرات الجسم، قلنا: ولم لم يكن الأمر بالعكس؟ فلا بد أخيراً من القول: إن اختصاص كل من الحرارة والبرودة بما خص به كان بتخصيص مخصص، أراد أن يكون الأمر كذلك وهذا المخصص الذي جعل في كل شيء خاصية وطبعاً هو الله الفاعل المختار. .

فرأى الغزالي في مشكلة السببية يوضح تفوق الغزالي الفلسفي، وقوة الملكة الفلسفية عنده، ونجاته من خداع التكرار في المشاهدات، فلا يلزم من صياح الديك أنه سبب طلوع الفجر ولو تكرر كل يوم، كان الأقدمون يصفون خواص النار والهواء والماء والتراب بصفات الخفة والثقل والرطوبة واليبوسة والحركة والسكون، وكانوا يعمدون إلى مقارنات مثل اقتران الريح باللهب، والماء بالبلل وهكذا، فجاء الغزالي ـ كما يقول العقاد ـ يؤكد أن في المبادىء عللاً وأسباباً تفيض منها هذه الحوادث غير اقتران النار والهواء واقتران الماء والتراب. . ظهر أن هذه الظواهر جميعاً من أثر موجودات أخرى

تسمى النوى والكهارب، وظهر أنها لا تنعدم ولا تغيب في حركات الرياح والأفواه والأتربة والنيران، ولهذا لم تنقطع عن مشاهديها انقطاعاً يريهم الفارق بين وجودها ومغيبها. .

وسيظهر غداء وراء القوى والكهارب حقائق أخرى عن المغناطيسية والكهرباء والجذابية، ترينا أن الفعل لشيء آخر في تركيب العناصر غير كهاربها وغير سالبها وموجهها، وغير ذريراتها وأمواجها[1].

ولهذا بادر العلماء المحققون فقرروا أن العلوم الطبيعية وصفية استعراضية وليست مفسرة ولا تعليلية، واستفاد البحث من هذا القرار ولا يزال يستفيد. .

فرأى الغزالي في السببية ليس من شأنه أن يعطل العقل عن البحث كما فهم بعض الجاهلين بقدره وأقدارهم، ولكنه الرأي الذي يفتح الأبواب المغلقة بحكم المألوف المسيطر على العقول، فتنفذ منها إلى ظواهر أصدق من ظواهر، ومقارنات ألزم من مقارنات وأصول في المبادىء أثبت من أصول[2]. .

وينبغي أن نفرق هنا بين السببية في رأي الغزالي، والسببية في رأي غيره من القاصرين عن البحث وعن إدراك الممكنات، من وراء حجب السعادة والتقاليد فقبل الغزالي قال أناس: إن الله جل وعلا هو سبب الأسباب ووقفوا بهذا القول عند حدود التسليم والإيمان، فلا بحث ولا تفرقة بين الظواهر والخفايا، ولا بين الأصول والفروع. .

وغير هذا رأى الغزالي في التفرقة بين القول بالسبب والمسبب والقول بالظواهر المقترنة التي تحصل إحداها بفعل أخرى، فإنه رأي الباحث الذي وصل ببحثه إلى ما وراء أمد الباحثين ولم يقف في أول الطريق مساوياً بين

(١) العقاد: فلسفة الغزالي محاضرات الموسم الثقافي الثاني بالأزهر ص ٢٣٩.
(٢) العقاد، فلسفة الغزالي، محاضرات الموسم الثقافي الثاني بالأزهر ص ٢٣٩.

الفهم والتسليم، بل جعل للتسليم سنداً من الفهم يصحح أخطاء الباحثين وما منع الغزالي قط أن نراقب الظواهر ونحصيها، ونبني عليها علمنا بترتيبها، واشتراكها «فاستمرار العادة بها مرة أخرى يرسخ في أذهاننا جريانها على وفق العادة الماضية ترسيخاً لا ينفك عنه» إلا أنه يقول: إننا لم ندع وجوب هذه الأمور، بل هي ممكنة يجوز أن تقع ويجوز ألا تقع، وأن الله تعالى خلق لنا علماً بما لم يقع منها، وبما هو محتمل الوقـوع. .

ولعلنا بعد كل هذا ندرك أن العقاد الفيلسوف لا يقل أصالة عن الغزالي فهو مثله يناقش مذاهب الفلسفة مناقشة العقل الذي يعلو عليها ويفهم ما فات أصحابها أن يفهموه، وليست مناقشته لها كمناقشة القاصرين عن فهمها والنفاد إلى براهينها، والقدرة على استكناهها، فهو لم ينقض قط فكرة لأنه عاجز عن فهمها، وإنما ينقضها لأنه قادر على فهمها ونقدها وتكميلها بالإضافة إليها، أو التعقيب عليها.

والعقاد كان يكره حصر التفسير في جانب سببي واحد. . ولهذا كانت مناوأته واضحة لكل مذهب فكري أو نظرية خاصة توقف أمراً من الأمور على علة واحدة، أو على تفسير سببي معزول. والواقع أن موقفه التكاملي الأصلي كان سبباً في خلافه أولاً بأول مع كل مذهب قائم على تفسير واحد لا يعدوه، أو على تعليل فكري واحد لا يحيد عنه، وبخاصـة في جملة الأحوال والأوضاع والظروف والمواقف التي تمت إلى الإنسان بصلة من بعيد أو من قريب[٢]. .

والسبب في هذا الموقف الأصيل الذي اتخذه العقاد لا يتلخص في نظرية طويلة يحتاج شرحها إلى صفحات، وإنما يتلخص في كلمتين وهما: أنه كان يرى أسبقية قوانين الحياة على قوانين المجتمع[٢]. قوانين الحياة في

(١) الديدي، الفلسفة الاجتماعية عند العقاد ص ١٥٨ ط الأنجلو المصرية.
(٢) العقاد يسألونك ص ٢٤٢ . .

نظره سابقة لقوانين المجتمع.. فكل ما يطرأ داخل الحياة من أشكال اجتماعية أو مظاهر سلوكية هو في الغالب الأعم خاضع بدوره لما تخضع له الحياة نفسها من قوانين.. فقوانين المجتمع نفسه هي قوانين حياة أضاف إليها الوجود الاجتماعي تفصيلات وتفريعات أحالتها إلى شيء جديد قائم بذاته مستقل عما عداه..

فالمجتمع مجتمع أحياء يجري عليهم ما يعرف باسم قوانين الحياة ذاتها معدلة ومهذبة ومقومة ومشكلة بما يتحقق للحياة ذاتها من توزيع داخل إطار المعاش الإنساني في صورة مجتمع من المجتمعات[١]..

ففلسفة العقاد ترى أن حقائق المجتمع وأوضاعه لا تفسرها علة واحدة، ولا ترجع إلى سبب واحد، شأنها شأن الحياة نفسها. ويقرر العقاد ذلك حيث يقول في كتابه «لا شيوعية ولا استعمار»:

كل «حركة كبيرة مشتركة في تواريخ الأمم لا بد أن ترجع إلى أسباب كثيرة، ولا تنحصر في سبب واحد بالغاً ما بلغ من التشعب والاتساع وكل سبب واحد ينتحل لتفسير حركة من هذه الحركات يقصر عن تفسيرها في النهاية، ولا يصلح لتحقيقها في التاريخ ما لم تقترن به أسباب مصاحبة له أو بعيدة منه في مبادئها وعواقبها[٢].

وحين عرض العقاد لأهم الفروض التي خطرت على الأذهان في تعليل العقيدة الدينية أو تعليل نشأتها الأولى، قال: وجملة ما يقال فيها أننا لا نجد فرضاً منها يستوعب أسباب العقيدة كلها ويغنينا عن التطلع إلى غيره.. وجملة ما نفهمه من ذلك أن مسألة العقيدة أكبر من أن يحصرها تعليل واحد. وأنها قد تتسع لجميع تلك التعليلات معاً ولا تزال مفتحة الأبواب لما يتجدد من البحوث والدراسات.. وهكذا كل شعور واسع النطاق في طبيعة

---

(١) الديدي فلسفة العقاد الاجتماعية ص ١٥٩ ط الأنجلو المصرية.

(٢) العقاد لا شيوعية ولا استعمار ص ٤٦٧ من المجلد رقم ١٣، ط دار الكتاب اللبناني.

الإنسان.. فما من شعور متغلغل في أصول الطبيعة يقبل التفسير على وجه واحد، والانطواء في هيئة واحدة، ولو كان مقصوراً على العالم المحسوس فضلاً عن عالم الغيب أو عالم ما بعد الطبيعة.. فلا يكفي في تفسير الحب مثلاً أن نفسره بحب البقاء، أو بحب الجمال، أو بحب اللذة، أو بحب التضحية والمغاداة، ولا يكفي في تفسير الوطنية مثلاً أن نفسرها بالمصلحة أو باللغة أو بوحدة التاريخ أو بوحدة المكان أو بوحدة الدين أو بعصبية القرابة[1].. فالمسألة الكونية بل المسألة الأبدية أعظم جداً من المسألة النوعية أو المسألة الوطنية، وأحق من جميع المسائل بتعدد الأسباب وتشعب المناحي، وغرابة الأطوار.. وليس مما يقدح في النتيجة أنها نجمت من هذا السبب أو ذاك، على اختلاف قيمة الأسباب في الفكر والشعور[2]..

ومن هنا ـ كما يقول الديدي ـ حاول العقاد الاعتماد على منهج جديد في تقرير أحداث التاريخ والمجتمع[3]..

وأول قواعد هذا المنهج: أنه «قد تقرر بالتجربة المتطاولة أن «الواقع الجغرافي» يتحكم في سياسة الدولة، فتمضي في وجهة واحدة وإن تغيرت فيها النظم والحكومات، ويسمون هذا الرأي في علم السياسة الحديث «بالجيوبولتيك» أو السياسة الجغرافية..»[4]..

وأوضح دلالة على أول قاعدة في المنهج العقادي: أن ضرب الإسكندرية (١١ يوليه سنة ١٨٨٢ م)[5] لم تكن له علة واحدة يبحث عنها الباحثون في أنباء ذلك اليوم، ولا أنباء ذلك الشهر، ولا أنباء تلك السنة أو تلك السنوات، إن المدينة العامرة بسكانها قد استبيحت بالدم البارد، والروية

(١) العقاد كتاب الله ص ٣٠ من المجلد رقم ٩ ط دار الكتاب اللبناني.
(٢) العقاد المصدر السابق ص ٣٠.
(٣) الديدي، الفلسفة الاجتماعية عند العقاد ص ١٦٠ ط الأنجلو المصرية.
(٤) العقاد: لا شيوعية ولا استعمار ص ٤٤٧ من المجلد ١٣ ط دار الكتاب اللبناني.
(٥) كان ذلك بواسطة الأسطول البريطاني..

الطويلة لأسباب كثيرة ترجع قبل ذلك إلى مئات السنين[١]..

والواقع أن سياسة الدول في المسألة الشرقية درس تطبيقي مفصل لمذهب القائلين بالسياسة الجغرافية.. وخلاصته أن مركز الأمة الجغرافي يملي عليها سياستها على اختلاف الحكومات والمعتقدات[٢]..

وبنى العقاد قاعدة ثانية من قواعد منهجه، على تلك القاعدة الأولى خلاصتها أن «الحركات الاجتماعية في العصور المتأخرة متداخلة مشتبكة لا تنفصل إحداها من الأخرى بفاصل حاسم يقطع الصلة بينها.. بل لا تخلو حركة اليوم كل الخلو من عوارض أمسها وغدها على صورة واضحة لا التباس فيها. فمن كتب عن حركة اجتماعية في القرن العشرين لم يتيسر له أن يفهمها حق فهمها دون الرجوع إلى الحركة الاجتماعية التي مهدت لها في القرن الثامن عشر، ومهدت لها قبل ذلك في القرون الماضية[٣]..

ويستخلص الدكتور الديدي القاعدة المنهجية الثالثة[٤] التي تترتب على القاعدتين الأولى والثانية، وقد استخلصها الديدي من كلام العقاد في كتابه «الله» يقول العقاد: معرفة السبب لا تقضي بإبطال الغاية أو بفقدان الحكمة. فنحن نعلم أن القطار يتحرك بغليان المرجل فيه ونعلم أن المهندس قد مد قضبانه لأنه يكافأ على مدها بأجر يحتاج إليه، وأن نظار المحطات ييسرون حركة القطار لأنهم مجزيون على ذلك أو معاقبون على إهماله.. ولكن ذلك كله لا يبطل الغاية، ولا يقضي بمسير القطار لغيرحكمة، وقيام العمل كله بغير تدبير، والواقع أن العادة الاجتماعية ليست بالتفسير الذي يعلل نشأتها وإنما هي تكرير للمشاهدة كما رأيناها، وقد ترد نشأة العادة

---

(١) العقاد (ضرب الإسكندرية في ١١ يوليو) ص ٩ ط أخبار اليوم.

(٢) المصدر نفسه ص ١٩.

(٣) العقاد لا شيوعية ولا استعمار ص ٤٦٢ من المجلد ١٣، ط دار الكتاب اللبناني بيروت.

(٤) الديدي الفلسفة الاجتماعية عند العقاد ص ١٦٢ ط الأنجلو المصرية.

الاجتماعية إلى المصلحة الاجتماعية ولكن هل المصلحة الاجتماعية أمر مفروغ منه مقضي بوقوعه؟ ولماذا تعال المصلحة الاجتماعية نشوء العادة ولا تحتاج هي إلى تعليل[1]؟..

والقاعدة الرابعة التي يضعها العقاد هي كالآتي:

إن المصادفات قد تكون اليوم قوانين في دور التكوين، وليست شذوذاً عن قوانين مبرمة منذ الأزل، وإن القوانين وقد تكون مصادفات تكرر على وتيرة واحدة، ولكنها لا يرتبط بعضها ببعض ارتباط الأسباب بالمسببات[2]..

وعلى ذلك فإنك إذا أحصيت الأعمال التي قيل عنها قبل وقوعها أنها طفرة مستحيلة ثم تمت وتحققت وتبين أنها ممكنة لا استحالة فيها جاز لك أن تقول: إن الطفرة كما يفهمها هؤلاء غير مستحيلة، وغيرة نادرة في التاريخ القديم والحديث، ولا سيما الأعمال التي يستبعدها من يكرهها ولا يريد وقوعها.. ونحسبها أدواراً أو شخصيات تتكرر في كل نهضة واسعة النطاق بعيدة الآفاق، كما يقول العقاد: فلا غنى في جميع هذه النهضات عن رسل الحماسة والأمل، ولا عن رسل الروية والعمل ولا استثناء لنهضة واحدة من هذه الشريعة الخالدة. طفرة تصحبها فكرة وأمل يقترن به عمل ثم لا استحالة ولا مستحيل[3].. يقول الدكتور الديدي: هذه القواعد الأربعة الأساسية هي قواعد المنهج العقادي في كل دراسة خاصة بالتاريخ والمجتمع.. وهي بمثابة المقاييس التي يرددها العقاد هنا وهناك، فكأنها مشاعل تنير له طريق الفكر والنظر في كل ما يمس الوقائع التاريخية والاجتماعية. ومما لا شك فيه أن فكر العقاد المنهجي ينبني على منظوره الفلسفي فيما يتعلق بالسببية

---

(١) العقاد المجموعة الكاملة لمؤلفات العقاد المجلد ١٣ ص ٢٣١ ط دار الكتاب اللبناني.

(٢) العقاد يوميات الجزء الأول ص ٣٨ ط دار المعارف.

(٣) العقاد دراسات في المذاهب الأدبية والاجتماعية ص ١٩٩ - ٢٠٢ ط أولى.

العلمية، فأياً يكن الرأي في السببية عند علماء العصر الحديث، فالقول الفصل فيها كما يفهمه العقاد هو أن قوانين الطبيعة لم تحصر جميع عواملها وأن الحصر الذي وصلنا إليه قد يعين على تقدير الحوادث المترتبة عليها بالإجمال ولا يعتمد عليه في تقدير حادثة واحدة بغير الظن والتقريب..

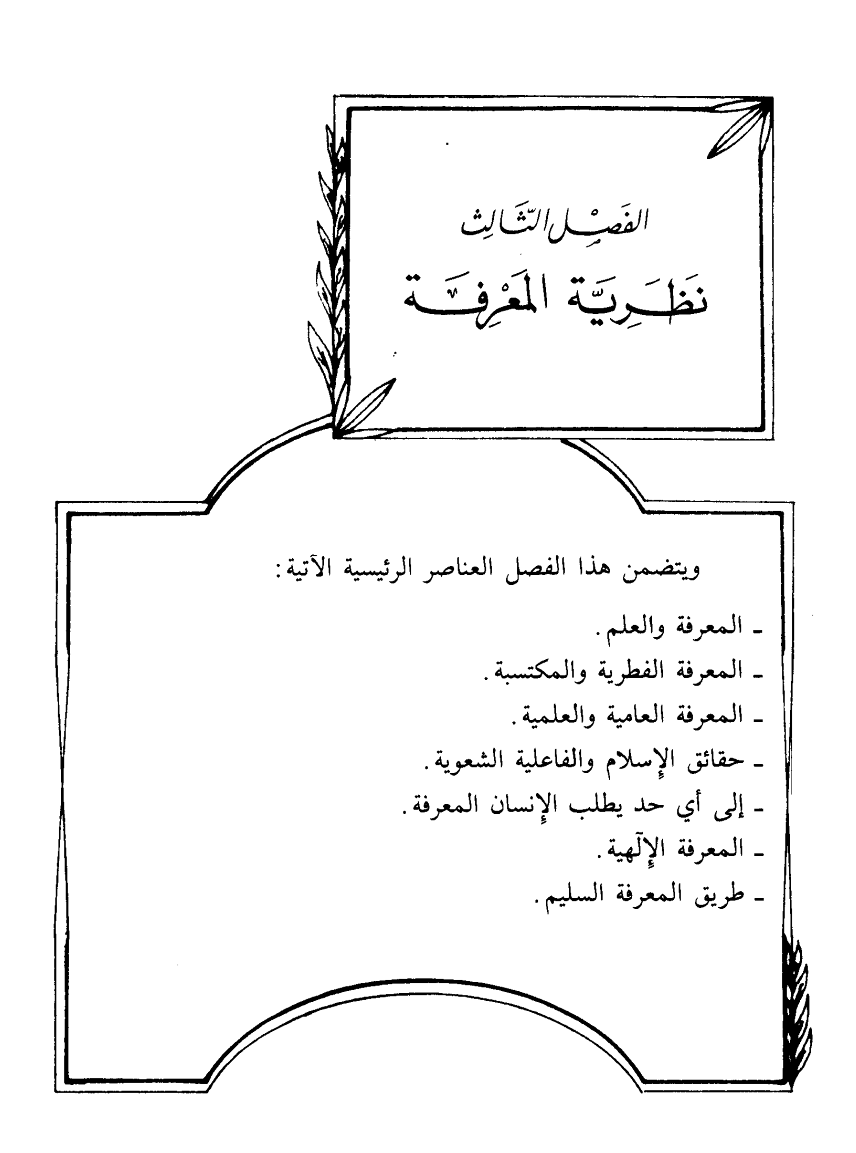
فإذا نظرنا إلى التقدير العلمي ـ كما يقول العقاد ـ فالباب مفتوح في الكون للعوامل التي لا تحصرها ضوابط القوانين والنواميس[١]..

ورأي العقاد في المصادفات هو جزء لا يتجزأ من مذهب «بيرس» الفيلسوف الأمريكي الذي مات سنة ١٩١٤ م وهو في رأيه مطابق لقول أبي حامد الغزالي، ومطابق للإجماع الذي انعقدت عليه آراء العلماء المحدثين، فإنهم يقولون: إن التجارب العلمية إنما هي تجارب وصفية تسجل الواقع كما يتكرر أمام المجربين، ولكنها ليست بالتفسيرات التي تعلل الأسباب بعلة محققة غير علة التكرار والاستمرار[٢]..

---

(١) الديدي الفلسفة الاجتماعية عند العقاد ص ١٦٣ ط الأنجلو المصرية.

(٢) الديدي المصدر نفسه ص ١٦٤.



الفصل الثالث

نظرية المعرفة

ويتضمن هذا الفصل العناصر الرئيسية الآتية:

- المعرفة والعلم.
- المعرفة الفطرية والمكتسبة.
- المعرفة العامية والعلمية.
- حقائق الإسلام والفاعلية الشعوية.
- إلى أي حد يطلب الإنسان المعرفة.
- المعرفة الإلّهية.
- طريق المعرفة السليم.



الفصل الثالث

نظرية المعرفة

المعرفة: إدراك الشيء بتفكر وتدبر لأثره..

والمعرفة أخص من العلم. ويقال فلان يعرف الله، ولا يقال يعلم الله، متعدياً إلى مفعول واحد..

وعرفه يعرفه معرفة وعرفاناً، فهو عارف.. والعلم والمعرفة، يفرق بينهما من جهة اللفظ، ومن جهة المعنى..

أما اللفظ: ففعل المعرفة يقع على مفعول واحد. قال تعالى: ﴿فعرفهم وهم له منكرون﴾[1].. وفعل العلم يقع على مفعولين كقوله تعالى: ﴿فإن علمتموهن مؤمنات﴾[2]..

وإذا وقع على مفعول واحد كان بمعنى المعرفة كقوله تعالى: ﴿وآخرين من دونهم لا تعلمونهم الله يعلمهم﴾[3]..

وأما الفرق من جهة المعنى، فمن وجوه:

أحدها: أن المعرفة تتعلق بذات الشيء، والعلم يتعلق بأحوال الشيء فتقول: عرفت أباك وعلمته صالحاً. ولذلك جاء الأمر في القرآن الكريم

(١) سورة يوسف: الآية رقم ٥٨..

(٢) سورة الممتحنة: الآية رقم ١٠..

(٣) سورة الأنفال: الآية رقم ٦٠..

بالعلم دون المعرفة كقوله تعالى: ﴿فاعلم أنه لا إله إلا الله﴾[1] فالمعرفة حضور صورة الشيء، والعلم حضور أحوال الشيء وصفاته.. والعلم نسبة التصور، والعلم نسبة التصديق..

ثانيها: أن المعرفة في الغالب تكون لما غاب عن القلب بعد إدراكه فإذا أدركه قيل عرفه. أو تكون لما وصف له بصفات قامت في نفسه، فإذا رآه وعلم أنه الموصوف بها قيل عرفه. قال تعالى: ﴿وجاء أخوة يوسف فدخلوا عليه فعرفهم وهم له منكرون﴾[2]..

فالمعرفة نسبة الذكر في النفس، وهو حضور ما كان غائباً عن المذكر. ولهذا كان ضدها الإنكار، وضد العلم الجهل. قال تعالى: ﴿يعرفون نعمة الله ثم ينكرونها﴾[3]..

ويقال عرف الحق فأقربه، وعرفه فأنكره..

ثالثها: أن المعرفة تقيد تمييز المعروف عن غيره، والعلم يفيد تميز ما يوصف به عن غيره..

رابعها: أنك إذا قلت علمت محمداً لم تفد المخاطب شيئاً، لأنه ينتظر أن تخبره على أي حال علمته. فإذا قلت: كريماً أو شجاعاً، حصلت له الفائدة.. وإذا قلت عرفت محمداً، استفاد المخاطب أنك أثبته وميزته عن غيره، ولم يبق أن ينتظر شيئاً آخر..

خامسها: أن المعرفة علم يعين الشيء مفصلاً عما سواه، بخلاف العلم فإنه يتعلق بالشيء مجملاً..

والفرق بين العلم والمعرفة عند المحققين، أن المعرفة هي العلم الذي

(١) سورة محمد: الآية رقم ١٩..

(٢) سورة يوسف: الآية رقم ٥٨..

(٣) سورة النحل: الآية رقم ٨٣..

يقوم العالم بموجبه ومقتضاه، فلا يطلقون المعرفة على مدلول العلم وحده[1]. .

ولكن إذا كانت المعرفة لها كل هذا، فهل هي فطرية؟ أم مكتسبة؟ أم مزيج بينهما؟ . .

في هذا تحصل للدارسين والباحثين ثلاثة آراء، ولكل رأي من الأدلة والبراهين ما ينهض مدعماً له. .

أولاً: يقرر كثير من رجال الفكر الفلسفي أن المعرفة الإنسانية جميعها مكتسبة، وأن طريق اكتسابها الحواس. .

ويرى الفلاسفة أننا ندرك الأشياء عن طريق الحواس. فالشخص الذي يولد أصم لا يمكن أن يعرف الأصوات، وهي موضوع السمع. .

وكذلك الشخص الذي يولد أعمى لا يمكن أن يعرف الألوان، فنحن ندرك الأشياء الخارجية عن طريق الحواس: البصر أو السمع أو اللمس أو الشم. .

وبمعنى آخر إن الأجسام الخارجية هي مجموعة من الإحساسات. .

أو بمعنى ثالث: نحن لا ندرك الأشياء الخارجية، وإنما ندرك أنفسنا، لأننا لا يمكن أن نعرف الشيء الخارجي كهذا الكتاب إلا عن طريق هذه النوافذ التي نطل منها على العالم الخارجي. .

وعن طريق هذه الإحساسات التي تتجمع وتنتظم بعد نفاذها من هذه

---

(١) الفيروزابادي «بصائر ذوي التمييز من لطائف الكتاب العزيز» الجزء الرابع ص ٧٧ ط المجلس الأعلى للشئون الإسلامية بالقاهرة.

ويراجع كذلك مقال لنا بعنوان «المعرفة في ظل الإسلام» مجلة قافلة الزيت. عدد رقم ١١ ص ٢ من المجلد رقم ٢٠ الصادر سنة ١٣٩٢ هجرية الظهران. المملكة العربية السعودية. .

النوافذ «الحواس» نعرف الأشياء. فأنا لا أعرف الكتاب. وإنما أعرف الإحساسات الموجودة في عقلي عن هذا الكتاب..

معنى ذلك.. أن هناك عقلاً يتلقى هذه الإحساسات، وأن العقل كالصفحة البيضاء يتلقى الإحساسات فتكون المعرفة..

ثانياً: وقالت فئة أخرى: أن المعرفة فطرية بمعنى أن الإنسان يولد ونفسه عالمة بكل شيء، لأن النفس قبل اتصالها بالبدن كانت تعيش في عالم المثل، فاطلعت على كل شيء، وعرفت كل شيء.. ولما اتصلت بالجسد نسيت..

وبمعنى آخر أن الإنسان يولد ونفسه قد فطرت على معرفة الأشياء فإذا عرفت النفس شيئاً، أو أدرك الإنسان شيئاً، فإنه في الواقع لا يدرك شيئاً جديداً، ولا يكتسب معرفة جديدة، ولكنه يتذكر ما كان يعرفه في عالم المثل.. وهذا تفسير قول «أفلاطون»: العلم تذكر، والجهل نسيان.. ولعل بعض الآراء في التصوف تنحو هذا النحو، وتزعم إمكان المعرفة بغير الحواس[1]..

ثالثاً: ويذهب آخرون إلى أن العقل البشري بطبيعته يحتوي على جزء من المعرفة الفطرية يضاف إليها جزء آخر مكتسب..

واختلف العلماء في هذا الجزء الفطري، فقال بعضهم: إن المعرفة البديهية هي المعرفة الفطرية مثل: الكل أعظم من الجزء..

ويذهب «كانت» الفيلسوف الألماني، إلى أن العقل البشري حين يكتسب المعرفة المحسوسة للأشياء الخارجية، يضيف إليها شيئاً من جوهره وطبيعته ويصوغ المعرفة للمحسوسات الخارجية في قالبين: القالب الأول: المكان.. والقالب الثاني: الزمان..

---

(١) الدكتور أحمد فؤاد الأهواني «معاني الفلسفة» ص ٨٨ الطبعة الأولى. القاهرة.

وكان الفيلسوف «كانت» يريد أن يقول: إن المكان والزمان لا يتعلقان بالأشياء الخارجية فحسب. بل هما إنسانيان..

فمن طبيعة العقل وجود هاتين الصورتين، وبخاصة صورة المكان وصورة الزمان، اللتان لا نستطيع أن ندرك الأشياء المحسوسة إلا داخلة فيهما..

والرأي الذي يذهب إليه علماء الطبيعة، وخصوصاً الذين يأخذون بنظرية أينشتاين - وهي إحدى النظريات في تفسير الكون - يتضمن أن المعرفة الموجودة في عقولنا لا تنفصل عن جملة الحضارة، أو الثقافة السائدة في العصر الذي يعيش فيه صاحب المعرفة..

وإننا نرى أن أدقاء الباحقين قد أجمعوا على أن الثقافة البشرية سلسلة متماسكة الحلقات، تؤثر سوابقها في لواحقها على صورة تكون واضحة، وقد تكون غامضة..

وجوهر المعرفة موجود وجوداً محققاً.. ولكن نعت المعرفة من قلة أو كثرة، أو نسبية أو إطلاق، أو فطرية أو اكتسابية، هو الذي اختلف فيه الفلاسفة منذ أقدم عصور الفلسفة الإنسانية، فهي تارة نسبية وأخرى مطلقة، وثالثة فطرية كلها، ورابعة مكتسبة كلها، تعتمد على التجارب..

وكذلك تعيين القوة العارفة، وتجديد مدى اختصاصها، فمرة هي الحواس وحدها كما عند «هيراقليطس». وأخرى هي الحواس مع العقل كما يرى «أرسطو». وثالثة هي البصيرة كما يرى «أفلاطون». ورابعة هي العقل وحده كما يرى «ديكارت»..

ويعنينا أن نعرف أن المعارف الإنسانية تنقسم إلى قسمين:

القسم الأول: المعارف العامية، وهي مجموعة المشاعر والإحساسات المادية المتحصلة للإنسان، بواسطة بعض أجزاء بدنه وهي تمتاز بأنها بسيطة ساذجة خالية من الدقة والتعمق..

ويصفها الفيلسوف «هيراقليطس» بأنها أشبه بماء يسيل بين شطآن غير محدودة، سيراً غير محدود المصير. .

ونحن مدينون بهذه المعارف للحواس التي تستعين في توصلها إلينا بالزمان والمكان. .

لكن ليس هذا هو كل شيء، بل إن الحواس تعاني في نقل تلك المعارف عمليتين لا بد منهما لحصولها لدينا وهما:

أولاً : ارتسام تلك الأشياء المادية المراد نقلها. .

ثانياً: نقل تلك الرسوم إلى مكانها الطبيعي من النفس البشرية، فالمعرفة العامية لها بالضرورة درجتان:

الدرجة الأولى: المعرفة الإحساسية البحتة، وهي لا علاقة لها بذكريات الماضي، ولا بأخبار المستقبل. .

الدرجة الثانية: هي ما تشترك النفس في عمليته، وهو منظم ثابت، يتناول ماضي الحياة، وحاضرها ومستقبلها. .

القسم الثاني: المعرفة العلمية. . وهي التي يعول عليها في الحياة الإنسانية، ويعتمد عليها الإنسان في الوصول إلى ما قدر له. .

وأظهر الفروق بين المعرفة العامية، والمعرفة العلمية هي:

- أن المعرفة العامية مقصورة على النواحي المادية والاجتماعية في الحياة، بينما المعرفة الفلسفية تتناول فوق هذا تدبر أسرار الكون والوجود. .
- أن المعرفة العامية موجودة لدى جميع أفراد بني الإنسان على حين أن المعرفة الفلسفية مقصورة على أصحاب العقول المفكرة. .
- أن المعرفة العلمية فطرية توجد لدى كل من يتوفر فيه القدر المحقق للإنسانية من العقل، ولكن المعرفة الفلسفية مكتسبة بالمران والتطبيق الدقيق. .

ـ أن المعرفة العامية معرضة للتأثير بالغريزة وبالعاطفة، في حين أن المعرفة الفلسفية خليقة بأن تكون بعيدة من أثر هذين الباعثين[1]. .

فالمعرفة تشمل محيطات واسعة، تبدأ بالمعرفة العامية التي يشترك فيها جميع أفراد النوع البشري، ثم تصعد إلى درجة التجارب الحسية على أيدي الطبيعيين أو الكيمائيين، ثم تستمر في صعودها إلى درجة النظر العقلي عند الرياضيين والفلاسفة، لكي تنتهي عند مرتبة التجارب التنسكية. .

ونحن نسعى إلى رأي العقاد في المعرفة يجدر بنا أن نشير إلى نظريات المعرفة في أكثر الآراء الفلسفية، مع إبعاد الآراء المتطرفة والاكتفاء بالآراء التي تتمتع بالسيادة الفكرية[2]. .

الرأي التجريبي: ورجال هذا الرأي يقولون أن المعارف مهما بلغت من التجريد والاستقلال عن الأمور الحسية، فلا يمكن القول بأنها أمور مركوزة في الفطرة، بل هي كغيرها يكتسبها الإنسان عن طريق الملاحظة والتجربة. .

ويفسر التجريبيون نشأة العلوم الرياضية، بأن الإنسان قد اتجه منذ القدم إلى الظواهر الحسية، فقاس الأبعاد، والحصى، والسطوح، والأشكال. واستخدم بعض الوسائل الحسية كالأصابع والحصى في التعبير عن الإعداد. ثم استطاع آخر الأمر أن يجرد المعاني الرياضية من ملابساتها الحسية، فاهتدى إلى الخط المستقيم والخطوط المتوازية، والمربع، والدائرة، وغير ذلك من الأشكال الهندسية[3]. .

---

(١) الدكتور محمد غلاب «المعرفة عند مفكري المسلمين» ص ٢١/٢٢ ط الدار المصرية للنشر.

(٢) أحمد عبد الرحيم السايح «المعرفة في الإسلام» ص ١٨ ط دار الطباعة المحمدية بالأزهر.

(٣) الشيخ محمد خليل هراس «محاضرات في مناهج البحث» ص ١٣ ط دار الطباعة المحمدية.

وطريق المعرفة في المذهب التجريبي هو: الخبرة الحسية، وإذا أغلقت الحواس أبوابها انعدمت المعرفة، فلن تنشأ في العقل أفكار إلا إذا سبقتها مؤثرات حسية[1]. .

الرأي العقلي: ورجال هذا الرأي يرون أن العقل وحده كاف في الوصول إلى المعارف، وإدراك مفاهيمها. وليس الإنسان بحاجة إلى أن يرجع إلى الطبيعة لكي توحي إليه بفكرة «الكم المتصل» أو «الكم المنفصل» أو ترشده إلى التعاريف الرياضية. . بل إن هذه المعاني توجد في العقل بصفة فطرية، وليست مكتسبة بالتجربة، والأمور الظاهرية هي عوامل ثانوية تحفز العقل على الابتكار والإبداع والإيجاد. .

وطريق المعرفة في المذهب العقلي لا يرتكز على الحواس وحدها، لأنها تخطىء وتصيب، ولهذا لا تصلح أساساً للمعرفة، وإنما أساس المعرفة هو العقل الذي يدرك إدراكاً مباشراً، والعقل الذي يشك ويفهم ويدرك ويريد ويشعر. كما يقرر ديكارت صاحب الرأي العقلي في الفلسفة الحديثة[2]. .

والعقليون لا يرفضون ما تجيء به الحواس، ولكنهم لا يعتمدون عليها اعتماداً كلياً ولا يقطعون في الأخذ بها[3]. .

الرأي النقدي: ويطلق الباحثون على رجال هذا الرأي «الموفقين» ويرى هؤلاء أنه لا تعارض بين المذهب التجريبي، والمذهب العقلي، بل إنه من الممكن الجمع بينهما، وأن كلًا من العقليين والتجريبيين قد أدرك وجهي الحقيقة، وعقل عن وجهها الآخر، فتعصب لرأيه، وغلا في الانتصار له. . والحقيقة إنما تتم بالعقل والتجربة، فكلاهما متمم للآخر، فليست المعاني

---

(١) الموسم الثقافي الثاني للأزهر «المحاضرات العامة» ص ٩٠ ط الأزهر ١٩٦٠ م.
(٢) أحمد عبد الرحيم السايح «المعرفة في الإسلام» مجلة قافلة الزيت عدد ذو القعدة ١٣٩٢ هـ ص ٣ الظهران. السعودية.
(٣) المصدر السابق ص ٥٣.

فطرية في النفس كما يزعم العقليون، وليس العقل وحده كافياً في كشف المعارف. كما أن الملاحظات والتجارب لا يمكن أن تكون هي المنبع الوحيد للمعرفة.. أو هي العمدة في إدراكها..

فالرأي النقدي يجمع بين الرأي التجريبي والرأي العقلي.. وقد رأى كانت هذا الرأي مقرراً أن المعرفة لا تتم إلا بالخبرة الحسية والمبادىء العقلية معاً.. ولا شك عند كانت في أن جانباً منها يأتي من الخارج. وهو جانب الخبرة الحسية التي تتثبت من الأشياء، وحينما يتلقى العقل ذلك ينظمه في حدوده. ومن ثم يكون جزء من المعرفة معتمداً في مضمونه على خبرة الحواس. وفي قالبه على فطرة العقل في طريقة الإدراك وهكذا يكون كل جزء من المعرفة حسياً وعقلياً في آن واحد معاً [١]..

الرأي الصوفي: إذا كانت وسيلة المعرفة عند التجريبيين هي الحواس، ووسيلتها عند العقليين هي العقل، ووسيلتها عند النقديين هي الحواس والعقل معاً. فإن وسيلة المعرفة عند الصوفيين تختلف عن الآراء والمذاهب السابقة. لأن هؤلاء يرون أن العلم الرقيني إنما يجيء عن طريق الحدس[٢]..

والحدس هو الإدراك العقلي المباشر الذي يدرك به العقل الحقائق إدراكاً، وتذعن له النفس إذعاناً، وتوقن به إيقاناً لا سبيل إلى دفعه[٣]..

الحدس إذن كشف عقلي، بلغ من الظهور والوضوح أن زال معه كل شك، وبلغ من السرعة والبساطة أن يتم دفعه لا على التعاقب والحدس عند الصوفيين ينهض على صفاء القلب، ومجاهدة النفس حتى تصل إلى مرتبة من الصفاء تتيح لها من المعارف ما لا تصل إليه الحواس والعقول معاً [٤]..

(١) أحمد عبد الرحيم السايح «المعرفة في الإسلام» ص ٢٩ ط دار الطباعة المحمدية.
(٢) المصدر السابق.
(٣) الدكتور سليمان دنيا «محاضرات في الفلسفة» مذكرات غير مطبوعة.
(٤) المحاضرات العامة «الموسم الثقافي الثاني بالأزهر» ص ٩٠ سنة ١٩٦٠ م.

الرأي العملي: «البراجماتزم» وهذا يخالف الرأي الصوفي، كما لا يرضى أن يخضع لأي رأي أو مذهب..

وفلسفة الراجماتزم فلسفة تقدم العمل ثم تستخلص منه المعرفة.. ومن هنا أجاز هذا الرأي جميع الظواهر[١]..

والبراجمانية اصطلاح فلسفي يطلق على المذهب القائل بأن الحقيقة في صميم التجربة الإنسانية، وأن المعرفة آلة أو وظيفة في خدمة مطالب الحياة، وأن صدق قضية ما هو إلا في كونها مفيدة، وأن الفكر في طبيعته غائب أي له غاية.

ومعنى هذا أن التاريخ البرجماتي معناه: الكشف بالاستناد إلى معرفة الماضي..

وكلمة براجماتية كلمة قديمة ومستعملة بمعان مختلفة إلا أنها تعرف الآن مقترنة باسم الفيلسوف الأمريكي «تشارلس ساندرز بيرس» رافع أسس المذهب البراجماتي[٢]..

والمعرفة في حقيقتها ليست مجرد العلم بالواقع كما هو، بل هي أداة السلوك العملي الذي يأتي بالنفع[٣]..

وتلك أهم مذاهب المعرفة التي اهتدى إليها علماء وفلاسفة الغرب وبعض المدارس الصوفية..

قد تفرعت عن هذه المذاهب نظريات فكرية عديدة، وراح كل فريق يغالي في التأييد لرأيه ومذهبه، حتى أصبح لا يرى الحقيقة إلا فيه..

ومن يقرأ للفلاسفة المحدثين المعنيين بنظرية المعرفة يجد منهم

---

(١) وجود فصول في الفلسفة ص ٢٥٨ ترجمة ماهر كامل ط نهضة مصر.

(٢) دائرة معارف مجلة الفيصل ص ١٥٣ عدد رقم ٢٠ السعودية.

(٣) مجلة الهادي المجلد الأول. العدد الأول ص ٢٩ قم إيران.

المثاليين الذين يرون المعرفة فاعلية للذات، ومنهم كانت وهيجل، فالمعرفة بالنسبة لهؤلاء نتاج العقل والحقائق لا وجود له.. ومنهم الواقعيون المراسيون[٣] وكذلك المحدثون وكلهم يقول أن للأشياء وجوداً خارجياً[٤] مستقلاً. ومن ثم تنسجم فلسفتهم مع الوضعية العلمية كما تبدو في مناهج العلوم..

ولتبسيط موقف الطرفين نقول أن المثاليين منطقيون، ولكن الواقعيين حسيون..

فإذا نظرنا إلى حقائق الإسلام، ولا سيما ما يتصل منها بالغيبيات وجدنا أنها لا تخضع للفاعلية الشعورية. فلا يمكن الوصول إليها بالعقل المجرد «المنطق» ومن ثم تفشل المثالية على الرغم من محاولات بيركلي وكانت، في مجال الإقناع بوجود الله. وهذه الغيبيات نفسها لا يمكن الوصول إليها من خلال المناهج العلمية التي تعتمد على الملاحظة الحسية، والتجربة أو المقارنة..

ومن هنا لا تعطينا الواقعية الفلسفية ما نستعين به للوصول إلى معرفة يقينية للحقائق الدينية.. ومعنى هذا بكل بساطة أن الفلسفة لا توصل إلى الدين، وأن كل كتابة تبريرية تخضع الدين للفلسفة بحجة التوفيق بينهما إنما تحاول أن تفرض التساوي على دائرتين من دوائر المعرفة إحداهما في داخل الأخرى فالدائرة الداخلية الصغرى هي المعرفة الفلسفية سواء منها المثالية والواقعية، والدائرة الكبرى هي اليقين الديني الذي يشمل عالم الغيب كما يشمل عالم الشهادة[١]..

---

(١) المراسيون: القائلون بالممارسة.

(٢) الوجود الخارجي هو ما كان خارج الإدراك والعقل.

(٣) الدكتور تمام حسان «اليقين بين الإسلام والفلسفة» مجلة المنهل ص ٥٩، ٦٠ العدد الخامس ربيع أول ١٣٩٦ هـ المغرب.

وهنا تبرز قضية إلى أي حد يطلب الإنسان المعرفة؟

هل من حق الإنسان، وهو إنسان بقدرات بشرية معينة أن يطمح إلى معرفة كل شيء، وكل سر في هذا الوجود، ويقول أين الله؟ وما شكل الله؟ وما شكل الدار الآخرة؟ ولماذا ولماذا؟ هذه المعارف التي لا حدود لها، والتي وراء الطبيعة، ووراء قدرات الإنسان.

العقاد الفيلسوف يقول في هذه التجربة، مكفكفاً طموح الإنسان في المعرفة، ومعرفاً الإنسان بحجمه، ومشبهاً طالب المعرفة المطلقة بمن يصعد إلى قمة جبل ثلجية يتجمد عندها فلا يحس بشيء، وتكون الحياة مواتاً، ويكون الإدراك بلادة، والسفح يكون أحسن من القمة.. ويقول العقاد في هذا[1]:

إذا ما ارتقيت رفيع الذرى ... فـإيـاك والـقـمـة الـبـاردة
هنـالـك لا الشمس دوارة ... ولا الأرض نـاقصـة زائـدة
ولا الحـادثـات وأطـوارهـا ... مجـددة الخلق أو بـائـدة
ويـا بؤس فـإن يـرى مـا ... بدى من الكون بالنظرة الخالدة
فـذلـك رب بـلا قـدرة ... وحـي لـه جثـة هـامـدة
إلى السفح أما ثلوج الذرى ... فـلا خيـر فيهـا ولا فـائـدة

فنحن أناس بحواس محدودة، وبقدرات محدودة بالزمان والمكان، والقدرة البشرية. فلا ينبغي أن نتجاوز هذه القدرة ولا هذه الطاقة، ولا نطمح من المعرفة الإلّهية التي هي من حق الله سبحانه وتعالى..

فالذي يطمح في المعرفة الإلّهية كأنه يريد أن يصعد إلى قمة ثلجية يتجمد عندها. من هنا نقول له السفح»[2]..

---

(١) العقاد «الديوان» ص ١٤٠ ط بيروت.
(٢) الدكتور أحمد هيكل «البرنامج الثاني» حديث بالبرنامج الثاني.

فالعقاد الفيلسوف له نظريات في الفلسفة خاصة به، ومع أنه درس مذاهب الفلاسفة العرب، وغير العرب، ووعى نظرياتهم الفلسفية، فقد اجتهد بحيث لم يسيطر عليه مذهب أو نظرية، وحاول في نجاح أن ينفرد بفلسفة خاصة به دالة عليه، ومبتعداً عن الهياكل التي حصر الفلاسفة انطباعاتهم داخل نطاقها..

فلسفة لا تعتمد على العقل والحواس وحدهما في الوصول إلى الحقيقة وإنما تعتمد على «الوعي الكوني».. وهو طاقة وجدانية يحسها من يملك ذخيرة روحية واسعة[1]..

باختصار فلسفة العقاد قوامها: الإيمان بالروح، والاحتفال بالمثل الأعلى، والاعتزاز بكرامة الإنسان، والشعور بالحاجة إلى التغيير في المحور والأساس، والدعوة إلى التعاطف والتفاؤل والسلام..

فالعقاد يؤكد في أكثر من موضوع: أن الروح هي حقيقة الوجود، وأن الجوهر والباطن هو الأصل الكامن وراء البادي والظاهر، والدنيا روح نلمسها بيد من المادة. فالروح هي الحقيقة، والمادة هي وسيلة الإحساس بها..

ويقول: إنما ساء الأقدمون فهم المادة والروح معاً فوضعوها موضع النقيض، وجعلوا المادة كثافة لا حركة فيها، وجعلوا الروح لا كثافة فيها..

ويبين العقاد أن النظرة الفنية للأشياء تستطيع أن تستشف هذه الحقيقة فيقول: «إن الفلاسفة السطحيين يعيبون على النظرة الفنية إلى الأشياء أنها نظرة إلى الظواهر. فما هي الظواهر في هذا الوجود؟.. هل لهذا الوجود سطوح وأعماق؟ وهل فيه كينونة زائفة وكينونة صحيحة؟..

أليس كل شيء فيه على مسافة واحدة من أعماقه أو من سطوحه؟..

فالجمال البادي على وجه الأشياء ـ كما يقولون ـ هو جمال متصل

(١) سامح كريم «ماذا يبقى من العقاد» ص ٢٢٧ ط دار القلم.

بالأبدية اتصال أصدق الحقائق وأخفى البواطن. . أو لعله إذا أعملنا النظر، وتأملنا ملياً هو صورة الحقائق الأبدية الحسية إذا كان لهذه الحقائق من صورة يتجلى فيها وجودها لمن يحس ويرى. .

ونظرية العقاد هذه تقابل ولا شك الفلسفة العلوية الضيقة، والفلسفة الوضعية المتزمتة، فكلاهما عند العقاد ناقص غير كامل حيث يقول: «كلاهما ناقص ومنحرف بعض الانحراف عن الفطرة، لأنهما يفترضان الخروج من الكون، واعتزاله لرؤيته، ورصد حقائقه. . ولن ترى الكون حق رؤيته وأنت تحاول الخروج والانفصال عنه إنما تدرك حقيقة الكون المقدر لك وهو يعاطفك وتعاطفه، وتعطيه وتأخذ منه ولن ندركها البتة وهو جثة ميتة على مائدة التشريح، تعمل فيها لمبضع وتهيئها للدفن في التراب». .

فطريق المعرفة السليم عند العقاد هو: الحب، والتعاطف، والشعور بأننا جزء من الكون[1]. .

ومن هنا يمكن القول بأن فلسفة العقاد فلسفة أصلية نابعة من صميم كيانه وتفكيره، وهي ليست مجرد احتراف صناعي، وإنما هي ضرورة حياتية تجاوزت نطاق الأوطان، ليصبح نطاقها الكون كله في كل زمان.

وهذا يؤكد بصورة لا تقبل الجدل أن الفلسفة ليست أمراً عارضاً في حياة العقاد، وإنما هي شيء صادر عن طبيعة حسه وعقله[2]. .

وملكات العقاد العقلية لا تطغى على ملكاته الروحية، بل هو يلائم بينهما بالقسطاس الدقيق. ولعل أول ما يبدو من ملكاته الأخيرة، نزوعه القوي نحو المثل العليا في الفضائل النفسية والمزايا الفكرية. . فهو لا يقيس الحياة الصحيحة بمقياس المادة والجسد، وإنما يقيسها بمقياس الروح والعقل ومقاصدهما المثالية. .

---

(١) سامح كريم «ماذا يبقى من العقاد» ص ٢٢٨ ط دار القلم بيروت.

(٢) الأستاذ سامح كريم «ماذا يبقى من العقاد» ص ٢٢٨ ط دار القلم بيروت.

ونراه في كتاباته الدينية يأخذ موقفاً ثابتاً إزاء معرفة الحقائق الكونية يلتحم فيه بموقف إذ كرر، أذكر القول كثيراً بأن الإنسان لا يستطيع أن ينفذ عن طريق حواسه وعقله إلى معرفة الحقائق الكونية، فهما لا يطلعانه على شيء سوى أوصاف تلك الحقائق وأعراضها. . أما كنهها الذاتي فإنه يتوارى عنها جميعاً. ومع ذلك فهي موصولة بالإنسان، موصولة بكل ذرة من ذرات عقله، وهي صلة رمز لها العقاد بما سماه «الوعي الكوني» وهو وعي ينبع من الوجدان، لا من الإدراك الحسي، ولا من الفكر العقلي. ومن أجل ذلك كان كل ما قاله الفلاسفة عن الكون وعن الذات العلية مدخولاً، وينبغي رفضه، لأنهم يعتمدون في أقوالهم وآرائهم على العقل. . والعقل لا يستطيع النفوذ إلى الحقائق الكونية المطلقة، إنما الذي يستطيع ذلك الوجدان، فهو الذي يمكنه أن يتغلغل في الوعي بحقائق الكون، وأن يتصل بالذات الإلٓهية مستجلياً صفاتها الربانية[1]. .

ولا شك أن الحس والتجريد وسيلتان من وسائل المعرفة، ومن ثم فحين يريد الإنسان أن يلتمس الدليل عى ما يعرفه فسبيله إلى ذلك أن يلتمس في مجال الحواس دليلاً حسياً، أو في مجال التجريد مجالاً دليلاً منطقياً، فإن لم يجدها لنفسه لجأ إلى نوع آخر من الأدلة وهو الدليل الخطابي. .

وإذا كان الدليل الحسي أداة واقعية وعلمية للإثبات من خلال الملاحظة والتجربة. وكان الدليل المنطقي أداة مثالية وعلمية أيضاً من خلال التجريد فإن الدليل الخطابي يقف خارج أسوار العلم ذا أهمية كبرى في مجال المناظرة والجدل، فهو يبهت الخصم، ويسكته، ويقحمه، ويقطعه. . إذا عرفنا أن اليقين الفلسفي، وهو يشمل العلمي، يعتمد على الحس والمنطق وأن الحس والمنطق لا يوصلان بمفردهما إلى يقين ديني بسبب عدم صلاحيتهما للتوصل لمعرفة الغيبيات، لم يبق لنا إلا أن نبحث عن وسيلة غير هاتين للمعرفة أي لليقين في مجال الدين. ولن نجد أمامنا إلا الاعتقاد أو

(١) الدكتور شوقي ضيف «مع العقاد» **٥٩** ط دار المعارف بمصر.

الإيمان.. ويتمثل الإيمان في هذا المجال في التسليم بحتمية روحية غيبية قد تجد بعض أدلتها في الحس، وبعضها في المنطق.. ولكنها لما فيها من الغيبية وعدم الخضوع المطلق للحس والعقل تصطنع الدليل الخطابي فتلزم به وتفحم، والذي عبّرنا عنه بعبارة «عدم الخضوع المطلق». للحس والعقل[1].

ونعود إلى تصور الدائرتين الصغرى والكبرى. فالدائرة الصغرى «الفلسفة ومنها العلم» معرفة متخصصة في داخل الدائرة الكبرى «الدين» وهي معرفة شاملة.

ومعنى ذلك أن الدين يستطيع عند الإمكان أن يستخدم أدلة الفلسفة «حسية كانت أم منطقية» لأن الفلسفة دائرة صغرى من مجاله الأكبر..

ولكن منطقة من الدين خارج هذه الدائرة الحسية والمنطقية «الصغرى» تظل غير خاضعة للدليل الإقناعي.

وهذه المنطقة من ثم تمثل صعوبة كبرى في الاحتجاج الديني، لا يذللها إلا الدليل الخطابي الإفحامي[2]..

في الدين إذن غيبيات لا دليل عليها من الحس، ولا من المنطق..

والغيبية الأولى والكبرى هي «الإله» نفسه. فلسنا بمستطيعين أن نخضعه للملاحظة، ولا للتجربة، ولا للمقارنة.. فلم يبق لنا من سبيل إلا أن نعتقد وجوده اعتقاداً نابعاً من الضمير، مبنياً على التصديق والتسليم[3]..

يقول العقاد في رأينا أن مسألة وجود الله مسألة وعي قبل كل شيء.. فالإنسان له وعي يقيني بوجوده الخاص وحقيقته الذاتية، ولا يخلو من وعي

---

(١) الدكتور تمام حسان «اليقين بين الإسلام والفلسفة» ص ٦٢ المنهل عدده المغرب.

(٢) المصدر السابق..

(٣) الدكتور تمام حسان «اليقين بين الإسلام والفلسفة» ص ٦٢ المنهل عدده المغرب.

يقيني بالوجود الأعظم والحقيقة الكونية، لأنه متصل بهذا الوجود بل قائم عليه . .

والوعي والعقل لا يتناقضات، وإن كان الوعي أعم من العقل في إدراكه لأنه مستمد من كيان الإنسان كله، ومن مظاهره وباطنه، وما يعيه هو، وما لا يعيه[١]. .

والوعي أعم من العقل المجمل وأعمق منه وأعرق في أصالة وجوده مع الحياة الإنسانية منذ نشأتها الأولى.

ونعتقد ـ كما يقول العقاد ـ أن الوعي الكوني المركب في طبيعة الإنسان هو مصدر الإيمان بوجود الحقيقة الكبرى التي تحيط لكل موجود[٢]. .

ونحن إذا رجعنا إلى تاريخ الإيمان في بني الإنسان وجدنا أن اعتماده على الوعي الكوني أعظم جداً من اعتماده على القضايا المنطقية والبراهين العقلية، وأنه أقوى من كل يقين يتأتى من جانب التحليل والتقسيم[٣]. .

والبراهين جميعها عند العقاد لا تغني عن الوعي الكوني في مقاربة الإيمان بالله، والشعور بالعقيدة الدينية[٤]. .

ويتضح موقف العقاد الفلسفي من تساؤله عن المراد بالمعرفة؟ . . فإذا كان المراد أن يلم بأوصاف وأعراض ما نحس وجوده في الكون فقد نص إلى حد من المعرفة ينفعنا في الحياة العلمية، وفي موضوعات التفكير التي ترتبط بها . .

---

(١) العقاد «كتاب الله» ص ٢١٢ من المجموعة الكاملة المجلد ٩ ط دار الكتاب اللبناني
(٢) المصدر السابق ص ٢١٣ .
(٣) المصدر نفسه ص ٢١٤ .
(٤) المصدر نفسه ص ٢١٤ .

وقد نصل إلى علم عام عن الأشياء المحدودة، وعن الكون الذي لا نعرف له حداً. .

ويكون الفرق بين المعرفتين أن إحداهما لها مقياس من الوقائع المحدودة تقاس به. وأن الثانية لا مقياس لها ولا فيصل فيها بين أصول الخطأ وأصول الصواب. .

وأما إن كان المراد بالمعرفة أن تنسب إلى حقائق الأشياء من وراء أوصافها وأعراضها فنحن لا نعرف معرفة صحيحة عن أي شيء في الكون فضلاً عن الكون الذي يحتوي جميع الأشياء، بل نحن لا نعرف كيف تكون المعرفة الصحيحة عند العقل المطلق الذي يقدر عليها ويعلو في هذه القدرة على طاقة عقل الإنسان» . .

نرى ها هنا أن العقاد يفرق بين عالم الظاهرات وعالم الأشياء في ذاتها ويقول: «إن من خطأ العقل أن يحتم معرفته التامة بحقائق الكون أو إنكاره البات لتلك الحقائق، فإنها تخرج عن مجاله لأن العقل لا يفهم حقيقة الشيء في ذاته، فليس أمامنا إلا أن نفترض أحد فرضين: فأما أن لا يكون هناك حقيقة تفهم، وإما أن العقل يوضع في غير موضعه حين يتصدى لاستكناه تلك الحقائق. .

والفرض الأول بعيد التصديق، فلم يبق غير أن العقل غير منوط بفهم كل صلة بين الإنسان، وهذا الكون الذي نشأ منه، وأن الصلة موجودة وإن لم تكن معقولة»[1]. .

وخلاصة رأي العقاد أن العلم المطلق لا يدخل في حاجة الإنسان ولا في مقدوره، ولا في طبيعة وجوده. .

ولنسلم بأن الموجود شيء أعم من «المعروف»، ولتكن للحواس إذن

---

(١) الأستاذ سامح كريم «ماذا يبقى من العقاد» ص ٢٢٩ ط دار القلم بيروت.

معرفتها المحدودة التي نعهدها في العلوم والصناعات، ولكن لا يغرب عنا أبداً أن وراء هذه الحواس ينبوعاً لا ينفذ من وسائل الإدراك، وإن كان إدراكاً لا حد له من الصيغ والتعريفات»[1]. .

ويؤكد العقاد فلسفته في المعرفة، في تعليق له على نظرية المعرفة عند «بيكون» فيقول: «إن التعويل على التجربة والإحصاء عند باكون قد يستخف بكل معرفة لا تصل إلى الذهن من طريق التجربة والإحصاء. ومن ثم أنكر على كبار الفلكيين أن يطبقوا قضايا الرياضة على علم الفلك وما يرتبط به من المعارف الأرضية. وهذا مع تسليمه ببعض المعارف التي تدرك بالبديهة كمعرفة الناس مثلاً أن أجزاء الشيء لا تكون أكبر منه، وأن إضافة المتساوي إلى المتفاوت ينتج عنه كم لا يتساوى. وما يترقى من هذه الحقائق إلى منزلة القواعد الهندسية، ولكن بيكون في انصرافه إلى طريقة التجربة يعطيها من الشأن ما يسلبه من كل طريقة أخرى لأن الدعاة كالعشاق لا يحبون معشوقين على قوة واحدة في المحبة»[2]. .

فالعقاد لا يوافق بيكون على أن التجربة والإحصاء هما سبيل المعرفة الوحيد. .

ويرى أن البداهة الرياضية، والبداهة الوجدانية أو ما يسميه هو نفسه بالوعي الكوني سبيل توصل العقل البشري إلى المدارك التي تخفى على حسه وملاحظته المباشرة[3]. .

ونظرية المعرفة عند العقاد أصيلة ومستمدة من مواقفه الروحية والمنطقية على السواء. وقد أسس فروعها على أساس نظرته في طبيعة العقل البشري، وطبيعة السبل الإنسانية إلى المعرفة[4]. .

(١) الأستاذ سامح كريم «ماذا يبقى من العقاد» ص ٢٣٠. .

(٢) الديدي «عبقرية العقاد» ص ٢١٦ ط الدار القومية.

(٣) الديدي «عبقرية العقاد» ص ٢١٦ ط الدار القومية للطباعة والنشر.

(٤) سامح كريم «ماذا يبقى من العقاد» ص ٢٣٠ ط دار القلم بيروت.

ورأيه في هذه النقطة بالذات متوغل في تفكيره منذ شبابه حين كتب يقول: قد يقال أن العقائد ترمز وتوري، وأن الآراء تتناول الأشياء مباشرة بغير رمز ولا تورية، وهذا إنما يكون صحيحاً لو كنا نعرف شيئاً واحداً في هذا الكون معرفة مباشرة بغير رموز ولا توريات ولكن الحقيقة أن المعرفة المباشرة مستحيلة، وأن كل منظر نراه أو نغمة نسمعها أو خاطر نحس به إن هو إلا رمز ظاهر لحالة باطنة لا يستطاع استكناهها والنفاذ إلى حقيقتها..

فما اللون، وما الصوت، وما الفكر، بل ما المادة نفسها التي نعيش فيها، ومنها وبها إلا رموز لحركات يخفى علينا كنهها، ويستحيل علينا كل الاستحالة أن نباشرها في ذواتها[1]..

وخلاصة الموضوع أن العقيدة الدينية التي يدين بها العقاد لا ترتكز على الحواس والعقل فحسب، لأن الحواس والعقل لا يكفيان في الوصول إلى الحقيقة الكونية الكبرى. وذلك لأن الحواس تدرك ولا تعرف.. والعقل يبرهن ولا يعرف. والحقيقة الكونية أكبر من أن تدرك بالحواس، وأعمق من أن يبرهن عليها بالعقل، ولكن السبيل إلى معرفتها هو الوعي الكوني..

والوعي الكوني هو الذي يجعلنا نحيا هذه الحقيقة الكونية، ونعيش معها، وننفذ إلى أعماقها. لأنّ الموجودات - كما يقول العقاد - غير محصورة في المحسوسات. ومن الواجب أن نسلم بقيام موجودات لا تحيط بها الحواس والعقول، لأن إنكارها جهل لا يقوم عليه دليل ولأن وجودها ممكن وليس بالمستحيل[2]..

ويوضح العقاد هذه الحقيقة فيذهب إلى أن أحق الناس بعرفان هذه، لأولئك الذين نظروا إلى الكون بعين الباطن. وقالوا في ذلك ما لم ينقضه

---

(١) العقاد «ساعات بين الكتب» ص ٤٢ ط دار الكتاب العربي بيروت.

(٢) العقاد «المجموعة الكاملة لمؤلفات العقاد» المجلد التاسع ص ٤٨ ط دار الكتاب اللبناني.

علم، ولن ينقضه، ما دام للإنسان لباب وراء الحواس والعقول[1]. .

ومعنى هذا أن معرفة الذات الإلّهية بوساطة النظر العقلي والدليل المنطقي لدى العقاد لا ترقى إلى مرتبة اليقين، إلا أنه يعتقد أن الأذواق الصوفية الصادرة عن البصيرة والإلهام هي وحدها التي تستطيع إدراك حقيقة الذات الإلّهية إدراكاً مباشراً، كما تستطيع مشاهدة كل ما يصدر عنها في الكون من آيات الحق، والخير، والجمال.

يقول الأستاذ عبد الحي دياب من تلاميذ العقاد ورواد ندوته: وفي اعتقادنا أن معرفة العقاد بالله يستخدم فيها مشاعره المباشرة في بساطتها، ونضارتها الكامنة، في طوية نفسه ووجدانه، وذلك بالإضافة إلى إعنات فكره إعناتاً، وكد ذهنه كداً، واستخدام حواسه حتى مداها. . ولكننا لا نغلو إذا قلنا: أن العقاد ليصرح في وضوح وجلاء بأنه قد تعرض له فيما بينه وبين نفسه حقيقة يستطيع أن يدركها إدراكاً مباشراً، وأن يثبتها إثباتاً يقينياً، وأن يستكنه سرها لأول وهلة تعرض له فيها هذه الحقيقة من غير أن يكون في ذلك كله معتمداً على الحواس أو مستنداً إلى العقل. بل كل ما هنالك هو شعور روحي بهذه الحقيقة، وإشراق باطني. يشع في جوانب القلب إشعاعاً يكشف هذه الحقيقة[2]. .

وبعد الحديث عن منهج العقاد في المعرفة يحسن أن نعرف موضوع المعرفة لديه. وخلاصة ما يقال فيه: إنه موضوع واسع بقدر ما هو عميق ينطلق من عقاله ليقبل على كل مجهول، وينهل من كل مورد، فسيتناول البحث والاهتمام بما وراء الطبيعة أياً كان مظهرها، والنظر فيما وراء الغيب، أو في أرجاء الأرض، أو في أعماق الإنسان. . وهذه نزعة تصوفية ـ كما يقول

(١) العقاد «التصوف عند الدوس هكسلي» مجلة الكتاب ع٢ ص١١٣ سنة ١٩٤٦ القاهرة.

(٢) الأستاذ عبد الحي دياب «عباس العقاد ناقداً» ص ١٨٨ ط الشعب.

العقاد ـ لأن المتصوف لا بد أن يعرف مختلف نواحي الفكر، ثم يترقى بعدها. فالغزالي لم يترك شيئاً من الأفكار التي ذكرها العلماء في عصره أو قبله.. وبعد ذلك تدرج إلى درجة أعلى من التصوف[1]..

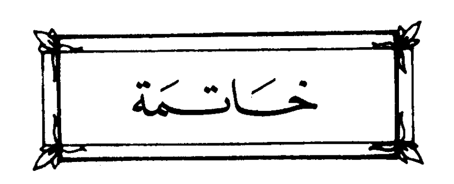
ووسيلة العقاد في معرفة الله، هي الوعي الكوني الكامل وهو تيقظ ذات واعية، حتى يحصل لها موضوع وعيها من الخارج لأنه ليس بداخلها..

والوعي الكوني المركب في طبيعة الإنسان هو مصدر الإيمان بوجود الحقيقة الكبرى التي تحيط بكل موجود[2]..

---

(١) عبد الحي دياب «عباس العقاد ناقداً» ص ١٨٨ ط الشعب. وينظر أيضاً الأستاذ جلال العشري «العقاد الفيلسوف» من كتاب العقاد دراسة وتحية ص ٩٠ ط القاهرة.

(٢) المصدرين السابقين.



مهما يكن من تشعب الرحلة التي قضيناها في البحث وكد الذهن فإن الإنسان يكون في قمة السعادة، وهو يكشف ويكتشف الجوانب الفلسفية والفكرية من حياة حضارتنا الإسلامية المعاصرة. . ونحن أحوج ما نكون إلى الوعي بحضارتنا وفلسفتنا.

وإن من يمعن النظر في أعماق الحضارة الإسلامية، وما حققته للإنسانية من أسباب النمو وعوامل الازدهار، ويلم بما جاء به الفكر الإسلامي من مفاهيم تناولت أهم معضلات الحياة. . إن من يتعمق في ذلك يدهشه مدى عمق التفكير الواعي الذي بلغ ذروته علماء الإسلام. . وقد يتضاعف إعجاب الباحث بهذا الفيض الزاخر من الجهود العلمية والفلسفية التي شرقت بالحضارة وغربت، وملأت الدنيا بإشراقها. .

وربما تزداد دهشة الباحث والمفكر، ويتعاظم تمجيده لحركة التحول الخطيرة التي أصابت المجتمع في تلك الفترة.

والمعرفة أساس رقي المجتمعات، وتقدم الإنسانية، والعلم يصل إلى المعرفة عن طريق البحث والاستقراء، والثقافة. .

والعقل البشري استطاع بما اكتسب من خبرة، ودربة، ومران أن يصنف المعارف الإنسانية، وأن يحكم ما بينها من وشائج، وأن يستفيد بما بينها من صلات وروابط. .

والنتائج العلمية متصل بعضها ببعض، ويعتمد بعضها على بعض والحضارات الإنسانية ليست ملكاً لأمة بعينها، ولا هي وقف على جماعة من الناس، لأنها صرح هائل قد أسهمت فيه كل أمة بنصيب..

والحضارات الإنسانية قد تتشابه في مظاهرها، وفي عناصرها وفي أسلوبها، لا سيما إذا تعايشت في جهات متقاربة.

والحضارات الإنسانية سلسلة محكمة، متينة الحلقات، يؤثر سابقها في لاحقها، ويتأثر حاضرها بماضيها..

وإيماناً من المسلمين بفوائد العلم ونتائج المعرفة.. وإيماناً من المسلمين بأن المعرفة حلقات متصل بعضها ببعض، ويؤثر بعضها في بعض وانطلاقاً من مفهوم «اقرأ» والتي كانت أول كلمة يتلقاها الرسول الأمين من وحي السماء..

إيماناً وانطلاقاً عكف المسلمون على ثمرات العقول يدرسونها كأحسن ما يكون الدرس، ويأخذون عنها، ويزيدون عليها..

ولا شك أن تفاعلاً حضارياً في مختلف العلوم والفنون، قد أخذ دوره في محيط الحضارة الإسلامية، من واقع تأثيرات التمازج والمخالطة وقد خرجنا من المطاف حول موضوع «عباس محمود العقاد فيلسوفاً» بنتائج رائعة، جادت بها عقلية العقاد المتفتحة. وسوف نوجز هذه النتائج وإننا نتوخى في الإيجاز ألا يتخطى حد الضرورة، وحد الضرورة هو أن يكون البيان كافياً للإشارة إلى الوجهة العامة، وأن يكون كافياً لتقرير النتائج التي يرتضيها العقل، ويتطلبها الضمير سواء من جانب العقائد الدينية، أو من جانب المباحث الفكرية.

ومسيرتنا في موضوع «عباس محمود العقاد» قد حاولنا فيها بقدر ما نستطيع أن نتبين منحاه الفكري وملامحه الفلسفية..

وخاتمة المطاف قد تنتهي بنا إلى النتائج التالية والتي نعتبر ما جاء بها جديداً:

أ ـ أن إيمان العقاد في العقيدة، والأخلاق، والأدب، يوزن بميزان واحد هو ميزان المثل الأعلى أو طلب الكمال. وأن إيمانه بالله جاء عن طريق الوراثة، والشعور، والتفكير الطويل..

فالوراثة تتمثل في أنه نشأ بين أبوين شديدين في الدين لا يتركان فريضة من الفرائض اليومية، ومن هنا فللوراثة شأن فيما عنده من سليقة الاعتقاد..

أما الإيمان بالشعور فذلك لأن مزاج التدين، ومزاج الأدب والفن يلتقيان في الحس والتصور والشعور بالغيب. وربما كان «وعي الحياة» شعبة من وعي الكون، أو من «الوعي الكوني» الذي يتعلق به كل شعور بعظمة العالم وعظمة خالق العالم والوعي الحيوي مصدر النفس، والوعي الكوني مصدر الدين..

أما الإيمان بالله بعد التفكير الطويل فخلاصته: أن تفسير الخليقة بمشيئة الخالق العالم المريد أوضح من كل تفسير يقول به الماديون.

٢ ـ أن التوحيد هو أشرف العقائد الإلّهية، وأجدرها بالإنسان في أرفع حالاته العقلية والخلقية.

٣ ـ والنتيجة التي يرتضيها العقل، ويتطلبها الضمير، أن الإله الأحد «ذات» ولا يسوغ في العقل أن يراه غير ذلك، لأن الذات الإلّهية غاية ما يتصوره العقل البشري من الكمال في أشرف الصفات.

وفكرة الله هي الفكرة المتممة لأفكار كثيرة، موزعة في هذه العقائد الدينية، وفي المذاهب الفلسفية التي تدور عليها. ولهذا بلغت المثل الأعلى في صفات «الذات الإلّهية» وتضمنت تصحيحاً للضمائر وتصحيحاً للعقول، في تقرير ما ينبغي لكمال الله بقسطاس الإيمان وقسطاس النظر، والقياس..

فمن فكر في الله فكر في ذات، ومن آمن بالله آمن بذات. والقول بالذات يبطل القول بوحدة الوجود، كما يبطل القول بأن الله معنى لا ذات له، أو قوة واعية . .

٤ ـ وكل شرط يذهب به الذاهبون لتقييد الذات الإلّهية بصفة من الصفات المعهودة لدينا، فهو شرط قائم على غير أساس . . فلا أساس للقول بأن الله لا تكون له صفات متعددة، لأنه جوهر بسيط. ولا أساس للقول بأن الله لا يعلم الجزئيات لأنه يعلم أشرف المعقولات وهو ذات الله . .

فالدين لم يكن أصدق عقيدة وكفى، بل كان كذلك أصدق فلسفة حين علمنا أن الله جل وعلا ليس كمثله شيء . .

فكل ما نعلمه أنه جل وعلا، كمال مطلق، وأن العقل المحدود لا يحيط بالكمال المطلق الذي ليست له حدود، وليس لهذا العقل أن يقول للكمال المطلق كيف يكون . . وكيف يفعل . . وكيف يريد . .

ويمضي بنا الكلام في النتائج إلى الصلة بين العقل والإيمان. فكيف نؤمن إذا كان العقل الإنساني قاصراً عن إدراك الذات الإلّهية؟ وكيف تأتي الصلة بين الكمال المطلق وبين الإنسان؟ أيراد بالعقل أن يكف عن الإيمان حتى يكون عقلاً كاملاً مطلق الكمال؟ أم يراد بالعقل أن يؤمن بإله دون مرتبة الكمال؟ لا هذا ولا ذاك مما يراد أو يقع في حسبان . .

فالكائن الذي يستحق الإيمان به هو الكائن الذي يتصف بالكمال المطلق في جميع الصفات . .

وغير معقول أن يكون سبب الإيمان هو السبب المبطل للإيمان، وغير معقول أن يستحيل الإيمان مع وجود الإلّه الذي يتصف بأكمل الصفات . .

فالمخرج الوحيد من هذا التناقض: أن الصلة بين الخالق وخلقه لا تتوقف على العقل وحده . .

وأي عجب في ذلك؟

إن الإنسان كله لفي الوجود.. وليس العقل وحده هو قوام وجود الإنسان. فلماذا تنقطع الصلة بين الخلق والخالق إذا حسرت العقول دون ذلك المقام.

أفمعنى هذا أن العقل الإنساني لا عمل له في مسألة الإيمان؟ كلا بل له عمل كبير، ولكنه ليس بالعمل الوحيد.. وفرق بين أن يعرف العقل حدوده وبين أن يبطل عمله.. فإن العقل ليستطيع التفرقة بين عقيدة الشرك وعقيدة التوحيد، ويستطيع التفرقة بين ضمير مؤمن، وضمير عطل من الإيمان، ويستطيع أن يبلغ غاية حدوده، ثم لا ينكر ما وراءها لأنه وراء تلك الحدود، ويستطيع أن يسأل نفسه: أممكن أن يمتنع عن الإيمان بالله، لا لشيء إلا لأنه متصف بأكمل الصفات التي يتعلق بها إيمان المؤمنين؟..

فإن لم يكن ذلك ممكناً فليعترف «بالوعي الديني» لأنه ضرورة لا محيص عنها، ولأنه واقع لازم للإنسان..

طبع بمطابع دار اللواء ـ الرياض

فهرس الموضوعات